علي جابر آل صفا

تقديم: د. طراد حمادة

نظرية المعرفة

والإدراكات الاعتبارية

عند العلامة الطباطبائي

دار الهادي



نظرية المعرفة

والإدراكات الاعتبارية

عند العلامة الطباطبائي


بسم الله الرحمن الرحيم

نظرية المعرفة والإدراكات الاعتبارية

عند العلامة الطباطبائي

رسالة أُعدت لنيل شهادة الماجستير في الفلسفة

إعـــداد

علي أمين جابر آل صفا

إشراف وتقديم

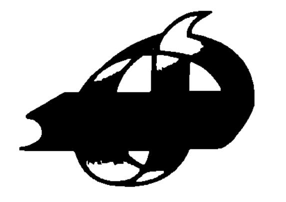
الدكتور طراد حمادة



للطباعة والنشر والتوزيع

الطبعة الأولى

١٤٢٢هـ - ٢٠٠١م



دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع

هاتف: ٥٥٠٤٨٧/٠١ - ٨٩٦٣٢٩/٠٣ - فاكس: ٥٤١١٩٩ - ص. ب: ٢٨٦/٢٥ غبيري - بيروت - لبنان

E-Mail: daralhadi@daralhadi.com - URL: http: //www. daralhadi.com

تقديم

كتاب هو صورة مفاضة لاشتغال جيد
على فلسفة العلامة الطباطبائي

يقترن اسم الفلسفة بأصحابها، حتى أن البحث عن معنى الفلسفة، لا يغرب عن هذا الاقتران، باعتبار الفلسفة «حب الحكمة» وهذا الفعل لا يتحقق دون وجود المحب والصديق وهو الفيلسوف.

وإذا كان بالامكان الحديث عن علمٍ دون علماء، فإنه لا يمكن الحديث عن فلسفةٍ دون فلاسفة، ولعلَّ هذا الاقتران بين فعل «الفلسفة» وصاحبه ما يقف وراء التقسيم القديم للحكمة إلى عملية ونظرية، لارتباطها بكدح الانسان في أسفاره العقلية إلى غاياته القصوى وإلى سعادته المطلوبة.

وعليه، يمكننا القول: إن الفلسفة الاسلامية المعاصرة تذكرُ مقرونةً باسم واحد من أبرز أعلامها الفيلسوف العلامة السيد محمد حسين الطباطبائي(قده) الذي غلب على حياته العلمية والعملية الاشتغال الفلسفي بالمعنى الذي أعطاه لفعل الفلسفة، وجعل منه البحث عن الحقيقة ومعرفة الحق. وقد تحوَّل العلامة الطباطبائي إلى معلمٍ بحيل من أهل الحكمة ينهلون من معارفه وعرفانه، ما يسمحُ بالحديث عن مدرسة خاصة بالطباطبائي صاحب تفسير الميزان، وبداية الحكمة ونهاية الحكمة وأسس الفلسفة والمذهب الواقعي، وهي مؤلفات تشهد على رعايته لمدرسة مجددة ارتكزت الى بنيان مدرسة صدر المتألهين الشيرازي

في الحكمة المتعالية ثم عمرّت في فضائها الخاص، معارفها الخاصة، أبنية جديدة يستظل بسقفها جيل جديد من أنصار الحكمة ومحبيها، كما سيكشف الاشتغال على آثارها، عن حلقة فلسفية ثرية وجديدة في حلقات السلسلة من بدايات التفلسف الاسلامي، حتى عصرنا الراهن.

ولا يخفى على الباحث المتتبع، أن أبحاث السيد العلامة الطباطبائي ينعقد لها لواء الصدارة في الدراسات الفلسفية الاسلامية المعاصرة، في الحوزات العلمية وفي الجامعات والمعاهد والمدارس الأكاديمية، وكذلك في حوارات الحواضر الفلسفية في العالم كالحوار الذي جرى بين العلامة الطباطبائي والبرفسور هنري كوربان أو دراسة أفكاره في هذه الحواضر العلمية على اختلاف مذاهبها واتجاهاتها، رسائل وأبحاث أكاديمية، تجد في فلسفة العلامة الطباطبائي، ما يشد انتباهها، ويستحق الاختيار والاشتغال...

وتكاد تكون حياة العلامة الطباطبائي، صورة نابضة بالمعاني المستفادة من حياة الفيلسوف الحق والعارف الحكيم، والعالم المتبحّر الذي جمع الدرس الى الصلاة، هذا من الجانب العملي، أما في الجانب النظري فإنه في انتاجه المتنوّع، نستدل على مدى سعة اشتغاله الفلسفي من تفسيره الشهير للقرآن الكريم، الميزان، والذي يقع في ٢١ مجلداً من القطع الكبير، وفيه يتكون الموقف التفسيري كموقف فلسفي، والموقف الفلسفي كموقف تفسيري، وتلك خاصة الفلاسفة المسلمين، وخاصة الفلسفة الاسلامية، كفلسفة قرآنية على وجه الخصوص، الى جانب اشتغاله بالأمور العامة وقضايا الوجود، مقدمة للنظر في الفلسفة الإلهية، التي يرى أنه من الظلم أن نفصل بينها وبين الدين الإلهي، ولذلك تدور مباحث الإلهيات عنده على مباحث الوجود؛ وإلى كل ذلك انفراد الطباطبائي بالاهتمام بمسألة المعرفة كمبحث مستقل من خلال بحثه في العلم، على طريقة صدر المتألهين الشيرازي، ثم في اكتشافه لمبحث الادراكات

الاعتبارية موضوع هذا الكتاب. إن مباحث المعرفة عند السيد الطباطبائي كانت الموضوع الأبرز في كتابه «أسس الفلسفة والمذهب الواقعي» والذي جاء مع تعليقات الفيلسوف الشهيد مرتضى مطهري ـ وكان تلميذ الطباطبائي، كما هو أفلاطون تلميذ سقراط ـ تحفة فلسفية، صنعتها أيادي ماهرة، لفيلسوفين حقيقيين، جعلت من هذا الكتاب درة عقد نادرة، اضافة الى بداية الحكمة ونهاية الحكمة كنص فلسفي مكتفٍ لا يزال الاشتغال عليه تدريساً وشروحاً وتعليقات قائماً في الحوزات والجامعات.

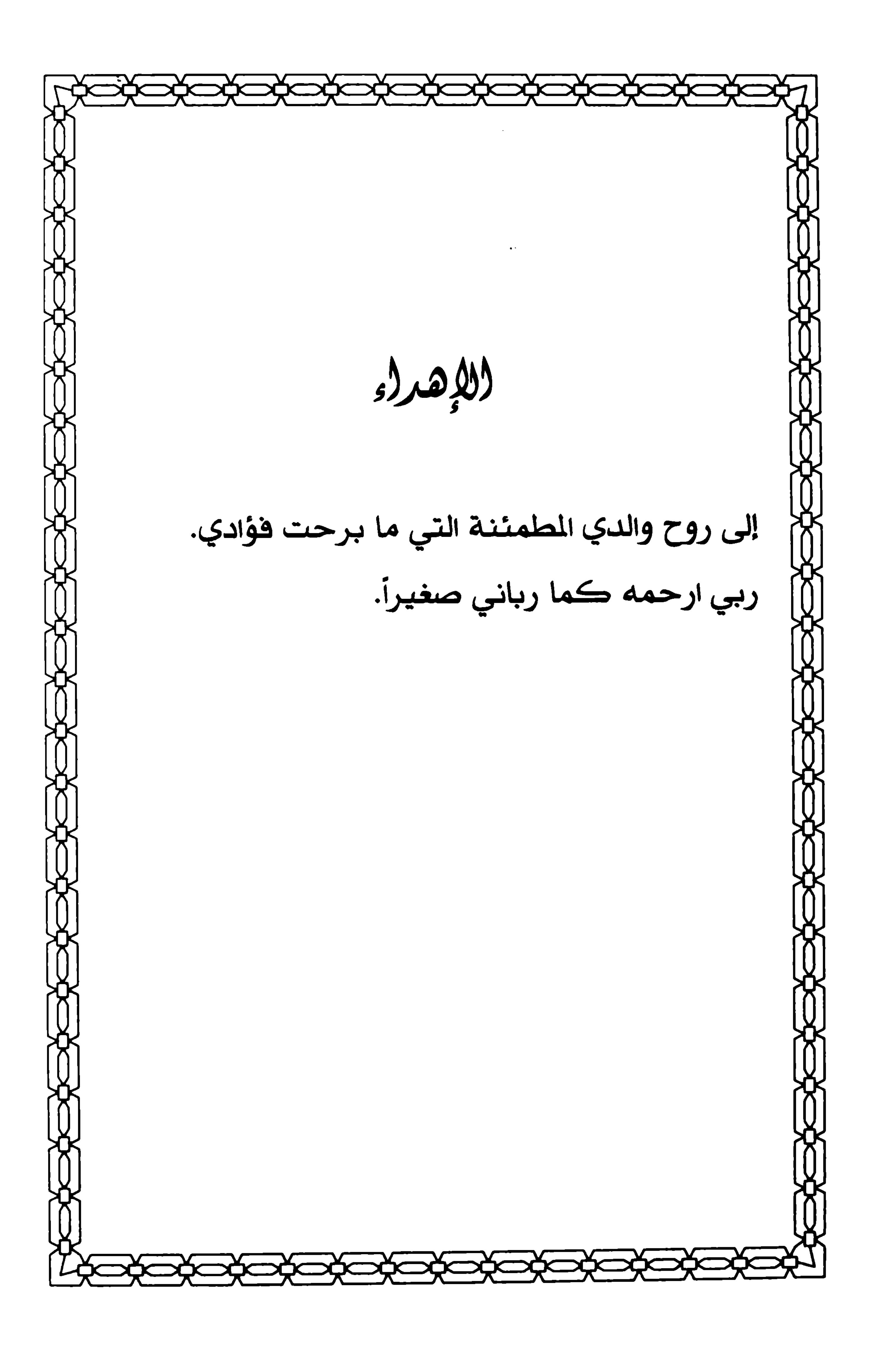
يمثل كتاب سماحة الشيخ علي جابر آل صفا واحداً من هذه الأعمال القيّمة على انتاج العلامة الطباطبائي تناول فيه مسألة الادراكات الاعتبارية من خلال نظرية المعرفة، وبيَّن أصالة الموضوع عند صاحبه، وقدّم لهذا باستعراض منسّق وأنيق لنظرية المعرفة وأهميتها في الفكر الفلسفي منذ ثلاثة قرون ونيف، في الفلسفة الأوروبية الحديثة، ثم أضاف لمحة منسّقة وأنيقة بدورها لمباحث المعرفة في الفلسفة الاسلامية وتياراتها، كل ذلك في الفصل الأول، فيما شغل الفصل الثاني والثالث بموضوع الادراكات الاعتبارية مشيراً إلى فرادة البحث وأهميته، والى الحقيقة والاعتبار، والحاجة الى الاعتبار وحقيقته وخصائصه وجذوره، وعلاقة الاعتبار بأصل الجهد والتكيف، ثم تقسيم الاعتبارات العامة الأساسية والأولية والاعتبارات العامة الثانوية، وفي الفصل الثالث بحث في التطبيقات النظرية، والتطبيقات الاجتماعية، والتطبيق الفقهي؛ ويضفي هذا الفصل على المبحث طابعاً علمياً من حيث ربط نظرية المعرفة بنتائجها من ميدان التطبيق العملي في الحياة والاجتماع الانساني، وهو جانب يكشف عن العلاقة الوثيقة بين الفلسفة والحياة.

تكشف هذه العناوين عن أهمية مبحث الادراكات الاعتبارية حيث يمكننا معرفة الشجرة من ثمارها وهي تدخل في اهتمام الباحث سماحة الشيخ

علي جابر آل صفا، العلمي والعملي ومراحل دراسته في الحوزة والجامعة، وقد استفاد في دراسته هذه، في اخراج الكتاب كبحث أكاديمي على مستوى فيه من الابداع والامتياز ما يستحق التقدير والاعجاب فالخزف حين يقع تحت أصابع ماهرة تخرج منه الأشكال الجميلة، وإناء العلم ينضح بما فيه، كما تلبس الهيولى صورها، وتظهر الى الوجود الفعلي على شاكلة الاستعداد والقابلية في الصورة التي تتقبلها، فيكون الشيء صورة نفيسة وصورة صانعة في آن واحد. هكذا هو الكتاب دائماً صورة موضوعه وكاتبه، وفي هذا الكتاب مصداق صريح لما نقول: كتاب هو صورة عن اشتغال جيد على فلسفة الطباطبائي، يكشف عن دراية بفلسفته، كما بنظرية المعرفة، ومناهج البحث، وقواعد الكتابة، وشروط التأليف، إن قراءته كما في أعمق شعورنا بأهميته تقدّم فائدة ومتعة، وتبشّر كبداية خيّرة، بفيضٍ من انتاج لاحق، كما هو الحال في اللبنة الأولى من الأساس للبناء القوي المتين.

إن في هذا الكتاب من الفلسفة ما يستحق الاهتمام، ولذلك ندعو إلى قراءته والاستفادة من مباحثه.

د.طراد حمادة



الإهداء

إلى روح والدي المطمئنة التي ما برحت فؤادي.

ربي ارحمه كما رباني صغيراً.

الرموز المستخدمة

ج الجزء.

ص الصفحة.

ط الطبعة.

د الدكتور.

م السنة الميلادية.

هـ.ق السنة الهجرية القمرية.

هـ.ش السنة الهجرية الشمسية.

ت تعريب.

بسم الله الرحمن الرحيم

تمهيـــد

إن هدفي الأول والأخير من هذا البحث هو المساهمة في تقديم هوية فلسفية على درجة عالية من الأهمية التاريخية والمعاصرة، لم تعط حقها بعد، ولم نستفد منها بالمستوى المطلوب في مشروع النهضة الاسلامية الذي أطلقه الامام الخميني(قده)، بعيداً عن شهوة الألقاب والدرجات التي تربينا نحن معشر طلبة العلوم الدينية على ألّا تعني لنا شيئاً بقدر ما تعنينا المعرفة الموصلة عند السير في طريقها إلى الحقيقة المطلقة لهذا الوجود حيث خلاص الانسان وسعادته الحقيقية.

لقد جعلت لهذا البحث مدخلاً يتناول سيرة العلامة السيد محمد حسين الطباطبائي(قده) وشخصيته لسببين هامين:

الأول ـ قناعتي أن السمات الذاتية والفكرية والروحية للفيلسوف هي مؤثر هام في مكونات فلسفته، فلا يصح الفصل بين الذاتي والموضوعي عندما يراد فهمها بدقة، والموضوع شاهد على ذلك حيث مرت فكرة (الإدراكات الاعتبارية) عند السيد العلامة بمرحلتين تفصل بينهما سنوات طويلة، حملت تطوراً ونضجاً ملحوظين: المرحلة الأولى عند كتابته لرسالة الاعتباريات وهو فلّاح فيلسوف وفقيه في تبريز، والمرحلة الثانية عند إعادة صياغتها في الحوزة العلمية الدينية في قم المقدسة، وهو أستاذ ومربٍ، فكانت الأولى مرحلة الابداع، والثانية مرحلة الصياغة الناضجة.

والسبب الثاني ـ إنتهاز الفرصة للتعريف عن هذه الشخصية الفذة التي ما زالت مع الأسف الشديد مجهولة نسبياً رغم الخدمات الهامة التي قدمتها للاسلام والبشرية.

إن موضوع البحث هو الادراكات الاعتبارية كجزء من نظرية المعرفة عند العلامة السيد محمد حسين الطباطبائي(قده)، وقد عالجته في ثلاثة فصول وخاتمة.

والإدراكات الاعتبارية قسيم الادراكات الحقيقية، هي من إبداعات العلامة التي لم يسبقه فيها أحد بشهادة العديدين من المتخصصين في هذا الميدان كالشهيد المطهري والعلامة الشيخ محمد تقي مصباح اليزدي وآية الله جوادي آملي وكما صرح هو نفسه. ولأجل أن تكونِ المعالجة صحيحة وفي سياقها الطبيعي، خصصت الفصل الأول للإطلالة على المعرفة الانسانية عموماً وجعلته في ثلاثة مباحث:

فكان المبحث الأول حول عِلم المعرفة الحديث الولادة نسبياً في أوروبا، وهو يتناول الرؤى المطروحة لمشكلة المعرفة ومسائلها الأساسية بصورة موجزة بعد الوقوف على أهمية هذا العلم وتعريفه.

وفي المبحث الثاني قمت بعرض بانورامي لنظريات المعرفة في العالم الغربي بجذورها اليونانية ثم المسيحية، مروراً بعصر الحداثة وانتهاءً بالمعاصرة، لأصل الى نتيجة مؤداها أن هذه النظريات ركّزت على الحقيقة ولم تلتفت إلى الاعتبار الانساني وعلاقته بالمجال المعرفي، ليظهر الإبداع في الفكرة.

وأما نظريات المعرفة الإسلامية التي تناولتها في المبحث الثالث فهي وإن تعرضت للاعتبار إلى جانب الحقيقة، لكنها لا تثير ولا تكشف عن هذا اللون الخاص من الإدراك، وقد ختمت هذا العرض بالملامح العامة لنظرية المعرفة عند

العلامة الطباطبائي ومفرداتها الأساسية التي تتناول الحس والذهن والباطن، لتكون الخلاصة الجامعة بتنسيق وانسجام لجهود من سبقه مع إضافة إبداعية.

إن الإدراكات الاعتبارية التي هي عنوان الفصل الثاني المخصص لتبيان وشرح هذا اللون من الادراك، هي حاجة إنسانية لأنها تنشأ عن حاجات واقعية وليست اعتباراً بالمطلق، فهي تنشأ عن حقيقة وتتحول الى وسيلة وواسطة لتحقيق آثار حقيقية في الخارج تمثل أهدافاً فردية واجتماعية في الواقع العملي للانسان، فهي إذن مفاهيم عملية يستعيرها الذهن من الخارج، أي من حد الحقائق ليرتب عليها آثاراً حقيقية هي الأفعال الانسانية والإرادية الموصلة الى الكمال.

ولذا، كانت هذه الإدراكات اعتبارات عملية تتوسط بين حقيقتين وتمتاز عن الإدراكات الحقيقية بجملة من الفوارق التي أشرت اليها في المبحث الأول.

وفي المبحث الثاني عرضت لجذور الاعتباريات وعلاقتها بأصلي الجهد والتكيف، وكيفية الوصول الى الاعتبارات الأساسية الأولى للانسان ولوازمها.

وأما المبحث الثالث فقد خصصته للبحث عن أقسام الاعتبارات الأولية والثانوية السابقة على الاجتماع الانساني، وتلك اللاحقة له، وعلاقتها بالمؤثرات الاجتماعية والطبيعية المختلفة والتي تجعلها في تغير وتحول بحيث يصبح هذا التغير السمة التي تطبعها وتميزها، لأنتهي الى بيان كيفية ترتب الحقيقة (الآثار) على الاعتبار في المبحث الرابع.

لقد سعيت في الفصل الثالث الى حشد أكبر عدد ممكن من تطبيقات النظرية من خلال الكتابات المختلفة للعلامة الطباطبائي(قده)، مصنفاً لها ضمن ثلاث مباحث:

المبحث الأول: حول التطبيقات الاجتماعية التي أخذت الحيز الأوسع

وقد شملت اللغة أو الكلام والملكية والارشاديات الى المصالح الاجتماعية والمعاوضات والحرية والرئاسة والمرؤوسية أو القيادة والمعيار الأخلاقي.

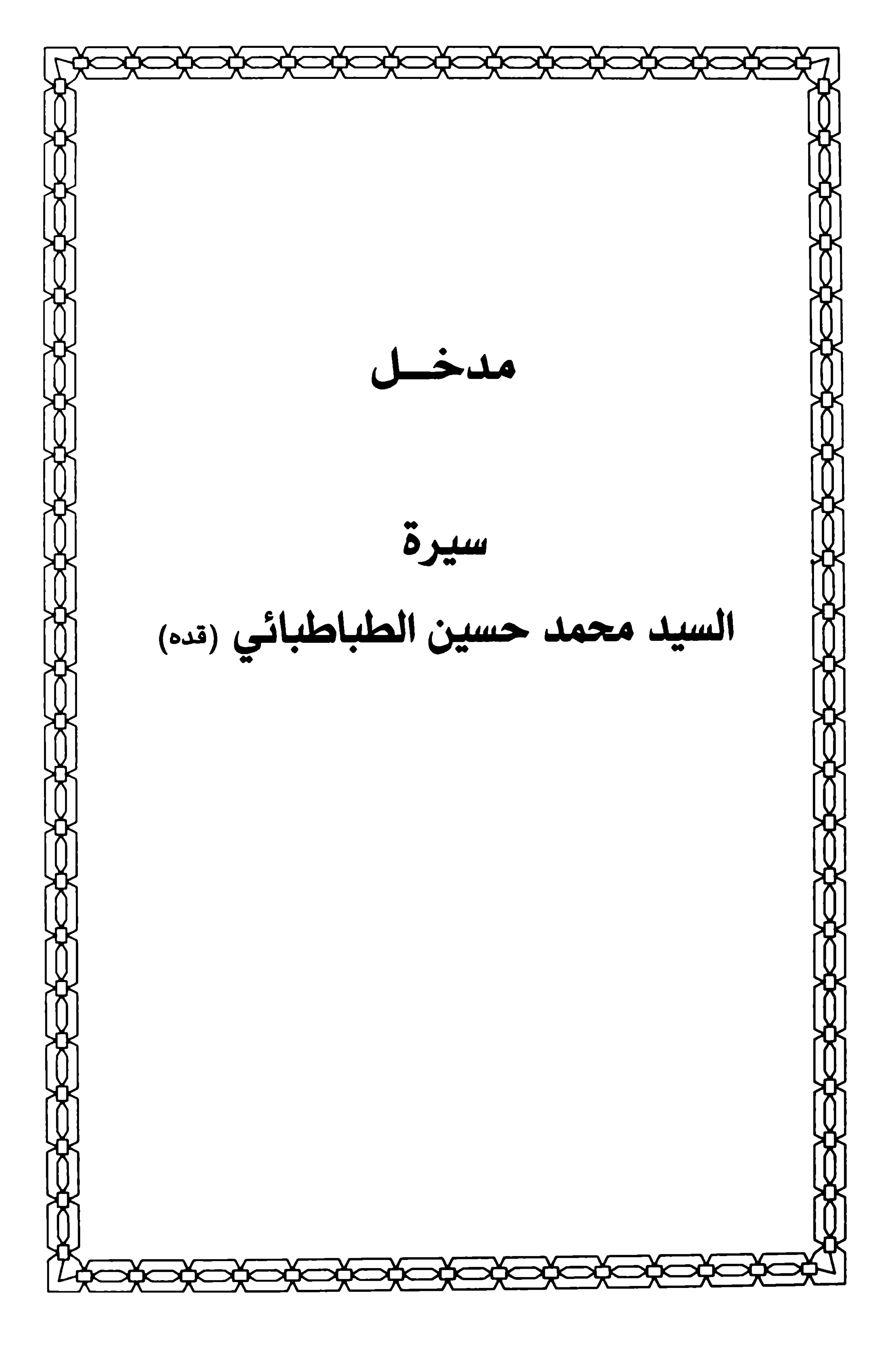
والمبحث الثاني: حول التطبيقات القانونية والفقهية والتي هي لوازم اعتبار الرئاسة بتعبير العلامة.

والمبحث الثالث: حول التطبيق الفقهي الأساسي وهو الثابت والمتغير في الجانب التشريعي.

وأشرت أخيراً إلى الحاجة للتوسع في المجال التطبيقي للنظرية الذي يمكن أن يكشف عن جوانب جديدة منها ويفتح أفاقاً أوسع للتطوير والاستفادة.

أما على مستوى المنهج الذي اتبعته فهو منهج العرض والتحليل. وقد قمت بقراءة سريعة لمعظم مؤلفات العلامة(قده) للوقوف على كل ما له علاقة بتقديم هذه الفكرة وتوضيحها، كجزء من نظريته في المعرفة، وهي مؤلفات كتبت في معظمها باللغة العربية ما خلا مصدر أساسي واحد هو (أسس الفلسفة والمذهب الواقعي) الذي أصبحت الترجمة العربية للجزئين الأولين مع تعليقات الأستاذ الشهيد المطهري شائعة ومعتمدة كما أعتقد، وهما يشتملان على المقالة السادسة الخاصة بالاعتباريات وما هو مهم، مضافاً إلى مجموعة من المصادر ذات الصلة بالموضوع وصل تعدادها إلى الأربعين تقريباً.

ولا أنسى في الختام أن أتقدم بالشكر للأستاذ الدكتور طراد حمادة الذي بذل وبكل حماس وتواضع جهداً ووقتاً ثمينين لإبداء ملاحظاته، وما توفيقي إلّا بالله تعالى عليه توكلت وإليه أنيب.



مدخـــل

سيرة

السيد محمد حسين الطباطبائي (قده)

أولاً:

السيرة الذاتية

١ - ولادته

ولد السيد محمد حسين بن السيد محمد الطباطبائي في التاسع والعشرين من ذي القعدة لسنة ألف وثلاثمائة وإحدى وعشرين هجرية (١٣٢١هـ)، في قرية تدعى (شادكان) القريبة من (تبريز)، في المنطقة التركية شمال شرق إيران والمعروفة بأذربيجان[١].

٢ - نسبه وعائلته العلمية

ترجع نسبة (الطباطبائي) إلى أحد أجداده في السلالة الحسنية المباركة إبراهيم المعروف بطباطبا بن إسماعيل الديباج، من أحفاد الإمام الحسن المجتبى (ع)[*] وللعائلة لقب آخر هو (القاضي)، توارثته عن جده السادس المعروف بالسيد الميرزا محمد علي القاضي قاضي القضاة في إحدى مناطق أذربيجان، وهو اللقب الذي كان يعرف به عند مجيئه إلى مدينة قم المقدسة، لكنه اختار بنفسه لقب الطباطبائي فيما بعد[٢]. كان والده السيد محمد القاضي من علماء المنطقة حيث إن سلسلة آباء وأجداد العلامة كانت من

---

(١) محمد حسين الطهراني، الشمس الساطعة، تعريب السيد عباس نور الدين وعبد الرحيم مبارك، ط١٤١٥هـ.ق دار المحجة البيضاء، بيروت، ص ٢٤.

(*) لقب (طباطبا) لأن أباه أراد أن يقطع له ثوباً وهو طفل فخيره بين قميص وقبا فقال: طباطبا، يعني قباقبا. وقيل لقبه به أهل السواد بلسان النبطية ويعني سيد السادات. انظر أعيان الشيعة للعلامة محسن الأمين ج٥، ص ١٧٦، ط١، بيروت ١٣٧٠هـ.ق.

(٢) الشمس الساطعة، ص ١٣.

العلماء الأعلام المعروفة هناك[١].

وأما جدته العالية فهي فاطمة بنت الإمام الحسين (ع)، ولذا نجد في مقدمة بعض كتبه يقول: «قال العبد محمد الحسين بن محمد الحسين الحسيني عفا الله عنه حامداً مصلياً هذا كتاب البرهان..»[٢].

أما الحسني فهو نسبه لجهة الأب، وأما الحسيني فلأن جدته فاطمة بنت الإمام الحسين (ع) كما أشرنا.

ولا شك أن هذه البيئة العامرة بالعلم إضافة إلى عوامل أخرى قد وفرت مناخات خصبة لنبوغ السيد العلامة (قده)، رغم الظروف الصعبة التي رافقت طفولته وشبابه، بل لعل الصعوبات تتحول إلى حوافز للإبداع عند أمثاله.

٣ ـ طفولته

توفيت والدة السيد الطباطبائي وهي تضع أخاه السيد محمد حسن المعروف بالإلهي الطباطبائي، وكان له من العمر خمس سنوات، ثم توفي أبوه وهو في سن التاسعة، فتولى رعايته ورعاية أخيه الوصي عليهما من أبيهما وهو خالهما السيد محمد باقر القاضي[٣].

ولذا، كانت طفولته مغموسة باليتم وآلامه، فطبعت نفس السيد الطباطبائي الحزينة والهادئة وفتحت الباب أمام وعي مبكر، وتفتح سريع لاستعداداته ومواهبه.

---

(١) المصدر السابق، ص ٣٣.

(٢) محمد حسين الطباطبائي، رسائل سبعة، قم، بنياد علمي وفكري أستاذ علامة سيد محمد حسين الطباطبائي ١٣٦٢هـ.ش.

(٣) الشمس الساطعة، ص ٢٤.

وللسيد الطباطبائي ذكريات كان يرويها لتلامذته في الأوقات التي قضاها في طفولته على تلال وربى تبريز الخضراء يتأمل جمال الطبيعة ويطلق، مع أخيه السيد محمد حسن، لموهبة الخط مداها الأرحب هناك من الصباح إلى المساء[١].

وعلاقة السيد الطباطبائي بأخيه السيد محمد حسن مميزة تتخطى رابطة الأخوة إلى توأمة علمية وروحية استمرت مدى العمر تقريباً، وترك فقده أثراً عميقاً في نفسه.

درس السيد الطباطبائي في الصفوف الابتدائية حتى الصف السادس، واندرج بعدها مع أخيه في سلك العلوم الحوزوية حتى أنهى المقدمات ودروس السطح المتعارفة في الحوزة[٢] ثم هاجر إلى النجف الأشرف عام ١٣٤٤هـ، وتزوج حينها من السيدة قمر السادات ابنة المرحوم آية الله الحاج الميرزا مهدي التبريزي وكانت كما وصفها السيد الطباطبائي سيدة مؤمنة وعظيمة رافقته في مشوار الحياة وكانت لها أيادي بيضاء. وقد توفيت في السابع والعشرين من ذي القعدة الحرام سنة ألف وثلاثمائة وأربعة وثمانين للهجرة ودفنت في مقبرة آية الله الحائري اليزدي في قم المقدسة[٣].

٤ ـ ضيق المعيشة

لقد كان شظف العيش وقلة ذات اليد السمة الغالبة لحياة طلبة العلوم الحوزوية ولم يكن السيد الطباطبائي بمنأى عنها، منذ الطفولة وحتى آخر عمره الشريف. فلم يكن له ولأخيه من الدنيا سوى الأرض الزراعية التي ورثاها عن

---

(١) المصدر السابق، ص ٣٥.

(٢) محمد حسين الطباطبائي، رسالة التشيع في العالم المعاصر، بيروت مؤسسة أم القرى للتحقيق والنشر ١٤١٨هـ.ق، ص ٥٣٤.

(٣) الشمس الساطعة، ص ٣٩.

أهلهما في قرية (شاد آباد) في ضواحي تبريز، فكانت مورد رزقهما الوحيد.

ولذا حينما تعرض هذا الرزق للضعف والاهتزاز اضطر العلامة بعد مضي إحدى عشرة سنة على إقامته في النجف الأشرف إلى العودة إلى التبريز ليعمل في الأرض عام ١٣٥٤هـ، إلى حين هجرته إلى قم المقدسة[١] عام ١٣٦٥هـ. وقد كان لهذه المدة التي عاد فيها الفيلسوف إلى الأرض يحرث ويزرع كما هو حال بعض الأنبياء أثر طيب على نتاجه العلمي فكتب مجموعة رسائله الخطية: كتاب التوحيد، كتاب الإنسان، رسالة الوسائط ورسالة الولاية في قرية (شاد آباد)[٢].

وفي حديث ابنته السيدة نجمة السادات أنه بقي في النجف مدة إحدى عشرة سنة ونصف مات له خلالها ثمانية أولاد بعد ولادتهم وكانت زوجته وحيدة في البيت حين انشغاله بالدراسة مما يعني أنه قد أنجب بعد عودته من النجف الأشرف إلى إيران وخلال إقامته في «شاد آباد» تلك المدة المديدة[٣].

٥ ـ معاناة الفيلسوف في الحوزة

امتدت معاناة السيد الطباطبائي من زمن التتلمذ في تبريز والنجف الأشرف إلى الأستاذية في الحوزة العلمية في قم المقدسة. والسبب بكل بساطة أنه لم يفعل كما كان حال الكثيرين من المجتهدين. فلم يكتب رسالة عملية يطرحها بين الناس للتقليد ويمارس مراسم المرجعية الدينية المتعارفة، بل أطل على الحوزة أستاذاً للفلسفة والعرفان والتفسير، فتحركت القوى التقليدية المعادية

(١) المصدر السابق، ص ٣٧، وانظر رسالته إلى علي الأوسي المنشورة في كتابه «الطباطبائي ومنهجه في تفسيره الميزان».
(٢) رسالة التشيع في العالم المعاصر، ص ٣٧١.
(٣) المصدر السابق، ص ٥٢٤.

للفلسفة في الحوزة لتحرض عليه المرجعية الدينية الرئيسية آنذاك آية الله السيد حسين البروجردي (قده)، فيفرض حصاراً مالياً على النشاط العلمي للسيد الطباطبائي والذي يقول في هذا المجال: «عندما قدمت إلى قم من تبريز شرعت بتدريس «الأسفار»، فتحلّق الطلاب حول الدرس وبلغ الحضور ما يناهز المائة؛ عندئذ أمر آية الله البروجردي (رحمه الله) بقطع الراتب الشهري لمن يحضر درس الأسفار»[1].

وقد تعامل مع الأزمة بكل صلابة وأدب في آنٍ معاً فختم رسالته الثمينة لمبعوث السيد البروجردي (قده) بقوله: «يجب بذل السعي اليوم لإسعاف الطلبة وإعدادهم لمكافحة الاتجاهات المادية والماديين على أساس صحيح، وتعليمهم الفلسفة الإسلامية الحقة. لذلك كله سوف لا أترك تدريس الأسفار، بيد أني أعتقد في الوقت ذاته أن آية الله حاكم شرعي، فإذا حكم بترك الأسفار فستأخذ المسألة صيغة أخرى»[2].

ولم يحكم السيد البروجردي، وعبرت الأزمة، لكن شظف العيش استمر.

٦ ـ تواضعه

إن الخصال الطيبة والأخلاق النبوية التي تحلى بها السيد الطباطبائي قد أدهشت كل من عرفه عن قرب.

فابنته السيدة نجمة السادات تصفه فتقول:

«كانت له أخلاق وسلوك محمدي، لم يكن ينفعل ولا يغضب أبداً، كما أني لم أسمعه يتحدث بصوت عالٍ في أي وقت من الأوقات، ولكن في

(١) المصدر السابق، ص ٣٧٦.

(٢) المصدر السابق، ص ٣٧٧.

الوقت الذي كان فيه ليناً في طبعه وخلقه، كان حاسماً وحازماً أيضاً. على سبيل المثال كان مواظباً على أداء الصلاة أول وقتها ولا يتهاون في ذلك، كما كان يذكر الآخرين وينهاهم عن التهاون بشكل صريح جداً»[١].

وقد بلغ تأثيره في تلامذته ومن عاشره حداً عجيباً فيقول تلميذه المرحوم السيد محمد حسين الطهراني: «ما لم أكن أتصوره هو فقدان هذا الرجل، فموت هذا الرجل الرباني هو موت العالم، لأنه كان علامة العالم»[٢].

فمن تواضعه أنه كان يرفض الجلوس خلال إلقاء الدرس على فراش خاص يعطيه امتيازاً عن طلابه وحينما يعترض عليه يجيب:

«لو صرت أعلى منكم بمقدار سمك السجادة أو الفراش الإضافي لما استطعت أن أتحدث».

وحينما لاحظ في أواخر حياته أن ابنه يتبعه وهو ذاهب إلى حرم السيدة فاطمة المعصومة (عليها السلام) خوفاً عليه. التفت إليه سائلاً: إلى أين؟ فأجابه ابنه: وأنا أريد الذهاب إلى الحرم أيضاً، فرد السيد قائلاً: «لم تعد صغيراً. اذهب إلى الحرم لوحدك وليس ثمة ضرورة بأن ترافقني!»[٣].

وما ذلك إلا حذراً من مرض خفق النعال خلف الرجال الذي يصيب الكثيرين.

٧ ـ زهده

إن المغريات المادية غالباً ما تعرض على الإنسان بعد بلوغه مرتبة علمية عالية وخصوصاً الروحانيين منهم. وتأتي المغريات بصور مختلفة: حقوق

---

(١) المصدر السابق، ص ٥٢٠.

(٢) المصدر السابق، ص ٣٨٠.

(٣) المصدر السابق، ص ٢٩٣.

شرعية ـ هدايا.. لكن السيد الطباطبائي رفض أخذ شيء من سهم الإمام الذي يدفع عادة في الحوزات واقتصر في معيشته على نتاج أرضه الزراعية في تبريز وعائدات كتبه التي طبعت، لزهد خاص في سجيته لا انتقاصاً من قدر من يأخذ.

وعندما حاول بعض الأغنياء أن يشتري له داراً من ماله الخاص بدل داره البسيطة والمتواضعة أبى إلا أن يرجع المال لصاحبه[(١)].

وهو بذلك مصداق قول أمير المؤمنين علي (عليه السلام):

(أرادتهم الدنيا فلم يريدوها، وأسرتهم ففدوا أنفسهم منها)[(٢)].

٨ ـ قلة الكلام

في صمته تأمل وحكمة وسعي إلى التذكر الدائم، ولذا كان قليل الكلام، وهذا من وصاياه حيث يقول: «إن كثرة الكلام تبعث على قلة الذاكرة»[(٣)].

٩ ـ أب عطوف وزوج مثالي

في حياة العظماء الربانيين بساطة عيش بليغة تذكر بقيمة الإنسان الحقيقية التي تتجاوز المظاهر المصطنعة. فلم يكن السيد الطباطبائي ليجد في مساعدته لأهله في العمل المنزلي منقصة، ولا لتباسطه وملاعبته للأطفال منافاة لمقامه العلمي بل كان يقول بحكمته:

---

(١) المصدر السابق، ص ٢٩٤.

(٢) نهج البلاغة/ الخطبة ١٩٣ في وصف المتقين/ ترتيب د. صبحي الصالح، منشورات دار الهجرة، قم، ١٤١٢هـ.ق.

(٣) رسالة التشيع في العالم المعاصر، ص ٥٢٠.

«الله هو الذي يهب الشخصية، أما الأمور الدنيوية فلا تمنح الإنسان الشخصية أبداً»[١].

أما علاقته بزوجته فتملؤها مشاعر الود والاحترام والمديح لصبرها وتضحيتها معه. وحينما مرضت مرض الموت طوال سبعة وعشرين يوماً عطل كل عمله وراح يبذل لها كل العناية، وحينما توفيت واظب على زيارة قبرها يومياً طيلة سنوات عديدة[٢].

١٠ ـ الاهتمام بالوقت

عرف عن السيد الطباطبائي اهتمامه الشديد بالوقت والحرص على تحصيل الاستفادة القصوى من فرصة العمر، وكذلك التنظيم الدقيق لأموره بحيث إنه كان يقول: **«منذ ست وعشرين سنة وأنا ألتزم ببرنامج يومي لم يضطرب طوال هذه السنوات»**[٣].

وتتحدث عن ذلك ابنته فتقول: «كان يبدأ العمل منذ الصباح ويستمر فيه حتى الساعة الثانية عشر ظهراً. وبعد أن يؤدي الصلاة ويتناول طعام الغداء ويستريح لمدة نصف ساعة، يستأنف العمل ويواصل السعي مجدداً حتى الغروب»[٤].

١١ ـ الأيام الأخيرة

كان قلب السيد الطباطبائي قد تعب وضاق ذرعاً من عالم الدنيا واشتقات نفسه إلى لقاء الله تعالى، فساءت حاله يوماً بعد يوم إلى أن استوجب

---

(١) المصدر السابق، ص ٢٩٤.
(٢) المصدر السابق، ص ص ٥٢٤ و٥٢٥.
(٣) المصدر السابق، ص ٥٢١.
(٤) المصدر السابق، ص ٥٣٤.

نقله إلى المستشفى في مدينة قم، وعند خروجه من المنزل قال لعياله: «لن أعود بعدا!» وخلال الأسبوع الأخير من عمره الشريف طال صمته إلى أن غشي عليه في اليومين الأخيرين وفارقت روحه الدنيا يوم الأحد في الثامن عشر من شهر محرم الحرام سنة ألف وأربعمائة واثنين للهجرة لثلاث ساعات قبل الظهر.

وقد شيع في مدينة قم المقدسة وصلى على جثمانه المرجع الديني الراحل السيد الگلبايگاني (قده) ودفن في القسم الأعلى من جهة الرأس للقبر المطهر لحضرة المعصومة عليها السلام قرب قبر المرحوم آية الله الحائري اليزدي، مختتماً بذلك حياة امتدت واحداً وثمانين عاماً مليئة بالمعرفة والعبادة والجهاد، ومخلفاً ثراءً علمياً ومعنوياً يحتاج إلى زمن للوقوف على مكنوناته والاستفادة منها[1].

(١) الشمس الساطعة، ص ١٢٥.

ثانياً:

السيرة الروحية

إن الشخصية العرفانية الكبيرة للسيد الطباطبائي تستدعي الوقوف قليلاً أمام ملامح سيرته الروحية واستكشاف منابع عرفانه العملي التي صنعت أسوة حسنة ذكّرت بالأنبياء والأولياء السابقين.

وتتمثل هذه الينابيع الروحية بشكل رئيسي بأربعة هي:

علاقته بالله تعالى، علاقته بالقرآن الكريم، علاقته بأهل البيت (ع) وعلاقته بأساتذته ولا سيما الميرزا علي القاضي.

فالسيد العلامة ينتمي إلى مدرسة عرفانية كان من رموزها الكبار الميرزا السيد علي القاضي، وتعرف بالمدرسة الهمدانية نسبة إلى العارف المرحوم الأخوند حسين قلي الهمداني. وقد اشتهر عن هذه المدرسة التمسك والالتزام الشديد بالآداب الشرعية إلى درجة تسمح للسالك فيها الوصول إلى مرتبة العصمة. فالسيد الطباطبائي مثلاً يوصف بأنه «لم يرتكب مكروهاً في حياته». في حين كان أستاذه السيد علي القاضي حريصاً على الالتزام بكل المستحبات والآداب الشرعية وهكذا أيضاً تلميذه العارف السيد هاشم الحداد[1].

(١) مجلة الفكر الإسلامي، قم، العدد ٨، مقالة عرفان محمود حول خصائص المدرسة السلوكية للفقيه الهمداني، ص ص ١٨٧ - ٢١٨.

١ ـ عبادته

لم يكن الصمت الذي اشتهر من السيد الطباطبائي سوى تفكرٍ في الله سبحانه وتأملٍ في الحقيقة المطلقة وسيرٍ بالعقل والقلب للوصول إليها وهو أرقى ألوان العبادة، رغم أنه كان كثير الصلاة وحريصاً على أداء الفرائض في أول الوقت، ومواظباً على صلاة الليل. ويروي أولاده أنه كان «يشرع بالصلاة نافلة حال خروجه من المنزل وينشغل بالصلاة إلى أن يبلغ المكان الذي يقصده، ولم يكن ثم من يعلم ذلك منا»[١].

٢ ـ قارىء القرآن

شكل نص الوحي الإلهي المعجز مصدراً روحياً وفكرياً عظيماً للسيد الطباطبائي وارتبط به ارتباطاً يومياً وثيقاً فهام في تلاوته في كل وقت وكان يعجبه أن يقرأه بصوت عالٍ كما يذكر أهل بيته[٢].

إن هذه المعايشة اليومية لآيات القرآن الكريم نغماً روحياً صوفياً، وتأملاً عقلياً، تمنح النفس صفاءً باطنياً تدرك بواسطته حقائق الغيب وتخرق الحجب لتصل إلى الحقيقة.

ويذكر السيد محمد باقر الموسوي الهمداني، تلميذ السيد الطباطبائي، والمترجم من العربية إلى الفارسية لمعظم أجزاء تفسيره الشهير «الميزان»، أن السيد كان إذا انشغل بالقرآن وتفسيره ذهل عن أي عمل آخر[٣].

---

(١) رسالة التشيع في العالم المعاصر، ص ٥٢١.
(٢) المصدر السابق، ص ٥٢٢.
(٣) المصدر السابق، ص ٥٧٣.

٣ ـ عاشق أهل البيت (ع)

إن علاقة السيد الطباطبائي بأهل البيت النبوي (عليهم السلام)، وهي المكون الروحي الأساسي الثاني بعد القرآن الكريم، تنبع من ناحيتين تكمل إحداهما الأخرى وتلتقيان لإعطاء عرفانيته زخماً مميزاً:

الأولى: ذاتية السيد الطباطبائي العاشقة والمتعلقة بأهل البيت (ع). حتى أن الشهيد مرتضى المطهري، وهو تلميذه المقرب إليه، يقول:

«لقد رأيت الكثير من الفلاسفة والعرفاء، بيد أن احترامي للعلامة الطباطبائي لم يكن بداعي كونه فيلسوفاً بل لأنه عاشق لأهل البيت ولهٌ بهم»[(١)].

ولذا كان ملتزماً بزيارة عاشوراء خصوصاً في شهري محرم وصفر، وبقراءة الزيارة الجامعة الكبيرة ودعاء التوسل ويحث على ذلك كله كما ينقل عنه صهره الشهيد علي قدوسي[(٢)]. والناحية الثانية تعود إلى المبنى العرفاني في مدرسة العارف الهمداني والقائل بأن العرفان الحقيقي لا يمكن الوصول إليه بدون الولاية.

فالمرحوم الميرزا القاضي كان يرى بأن العارف الحقيقي لا بد وأن تنكشف له حقيقة الولاية وكان يقول: «إن الوصول إلى التوحيد ينحصر بالولاية؛ الولاية والتوحيد هما حقيقة واحدة»[(٣)].

ويظهر في بعض كلمات السيد الطباطبائي أن لسيد الشهداء الإمام الحسين (ع) خصوصية في هذه الرؤية العرفانية حيث يقول: «لم يقدّر لأحد أن يبلغ أية مرتبة من المراتب المعنوية وأن يصل إلى مرحلة تفتح باب القلب إلا في

---

(١) المصدر السابق، ص ٢٩١.
(٢) المصدر السابق، ص ٢٩١.
(٣) محمد حسين الطهراني، الروح المجرد، دار المحجة البيضاء، بيروت، ١٤١٥هـ، ص ٣٢٨.

حرم الإمام الحسين أو من خلال التوسل به»[١].

قيل له مرة وهو يزور الإمام الرضا (ع) في مدينة مشهد: هل تقبل ضريح الإمام كعامة الناس؟ فرد عليهم قائلاً: «ليس الضريح وحده، بل ألثم الأرض والخشب في الحرم وكل ما يرتبط بالإمام»[٢].

٤ ـ أسراره الروحية

لا غرابة أن يكون للسيد الطباطبائي أسراره الروحية والتي تتوزع على مكاشفات وإلهامات وإشراقات روحية شأنه شأن سائر العرفاء الكبار الذين لا يكشف الستار عن أسرارهم إلا بعد رحيلهم ولا يحدثون بشيء منها إلا لأخص خواصهم.

وينقل أحد تلامذته أن السيد الطباطبائي قال لهم ذات مرة: إني أعرف شخصاً لا ينام الليل لسماعه تسبيح الأشياء من حوله، ويضيف هذا التلميذ: «إننا بعد مدة أدركنا أن ذلك الشخص ليس سوى العلامة نفسه»[٣].

وتحكي ابنته زوجة الشهيد آية الله الشيخ علي قدوسي كيف أن والدها كان يتهيأ ويمضي الوقت في انتظارها في يوم زيارتها له قادمة من طهران دون أن تعلمه مسبقاً بذلك. وحينما كانت تسأله: «من أين تعرف أني سآتي اليوم؟» لم يكن يرد جواباً[٤].

ومن أبرز المكاشفات المنقولة ما حكاه السيد الطهراني عنه أثناء تعبده في

---

(١) رسالة التشيع في العالم المعاصر، ص ٢٩١.

(٢) المصدر السابق، ص ٢٩٢.

(٣) نقلاً عن الأستاذ كمال الحيدري، وقد نقلها السيد عن ذلك التلميذ الذي هو اليوم من أساتذة الفلسفة في الحوزة الدينية في قم.

(٤) رسالة التشيع في العالم المعاصر، ص ٥٣١.

مسجد الكوفة حينما شاهد حورية تقدم نفسها مع كأس شراب إليه فأعرض عنها مستذكراً إرشادات أستاذه فتألمت وانصرفت[1].

وهذه دلالة على استحكام القوة الروحية وعلو المرتبة العرفانية للسيد الطباطبائي، فيتمكن من الإعراض عن الحور العين واستذكار صوت شيخه في هذا الطريق الميرزا علي القاضي، في تواصل بين عالمي الغيب والشهادة ليصبح الكل شهوداً.

(١) انظر المصدر السابق، ص ٣١٨.

ثالثاً:

السيرة الفكرية

١ ـ عصر السيد الطباطبائي

شهد العالم الإسلامي عموماً وإيران خصوصاً مع مطلع هذا القرن غزواً غربياً في مختلف الميادين، رافقه انهيار واسع للمنظومة الإسلامية وتفكك للوحدة السياسية والاجتماعية وتراجع للأفكار والقيم الدينية، فتحولت تركيا بفعل انقلاب مصطفى أتاتورك إلى العلمانية ومحاربة الدين، ورزحت معظم البلاد العربية في الخليج وغيره تحت الاحتلال ثم الانتداب. وتعرضت الأراضي الإيرانية للاحتلالين الروسي والبريطاني خلال الحرب العالمية الأولى، ثم أعلن عن انتهاء حكم الأسرة القاجارية وجيء بـ(رضاخان) ملكاً على إيران في ظل نظام دكتاتوري علماني على طراز ما حصل في تركيا.

وعلى المستوى الاقتصادي برزت أهمية الثروة النفطية وصارت محط أنظار القوى الاستعمارية ولا سيما أميركا.

وأما اجتماعياً، فقد منع الحجاب وفرض رضاخان الزواج المدني واستبدل القوانين الإسلامية بقوانين وضعية أوروبية وعمل على محاربة اللغة العربية والمظاهر الإسلامية.

وقد رافق ذلك كله غزو ثقافي عبر الجامعات والمدارس العصرية حاملاً معه الأفكار والقيم الغربية التي تتنكر للدين وتؤمن بالمادية[1].

---

(١) انظر تاريخ الحضارات العام، منشورات عويدات، بيروت ـ باريس، ج٧، ص ٦٧٤ وما بعدها، وانظر أيضاً مدافع آية الله، محمد حسنين هيكل، دار الشروق ١٩٨٢، الفصلين الثاني والثالث.

وسط هذه المتغيرات الصعبة نشأ السيد الطباطبائي في أحضان بيئة دينية وعلمية فتلقى تعليمه في الحوزة العلمية في تبريز وفق نظامها التقليدي مترقياً من مرحلة المقدمات إلى السطح فالسطح العالي، ليهاجر بعدها إلى النجف الأشرف حيث أكمل دراسة الخارج على يد أعلامها وعاد إلى إيران إثر الضائقة المالية التي أشرنا إليها، ليستقر به المطاف في الحوزة العلمية في قم.

ولم يخرج السيد الطباطبائي في حياته إلى غير هذه الحواضر العلميه الثلاث.

٢ ـ الجامعية العلمية والمعنوية

تمتاز شخصية السيد الطباطبائي بجامعية علمية هي وليدة المواهب المتعددة التي يملكها، فجمع بين المنقول والمعقول والمعنويات والعلوم الأخرى الغريبة كالرمل والجفر وحساب الجمل والأبجد بطرقه المختلفة، ولكنه لم يمارسها. كما كانت له مهارة في علم الأعداد والجبر والمقابلة والهندسة الفضائية والسطحية والرياضيات.

ومضافاً إلى ذلك كان أستاذاً في علم الهيئة القديمة والأدب العربي وعلوم البلاغة من المعاني والبيان والبديع.

لقد جمع السيد الطباطبائي كل ذلك إلى جانب فقاهته وأصوليته الحوزوية وتبحره في فهم القرآن الكريم وتفسيره[١].

وتحدث ابنته عن توق والدها إلى الرسم فقد «كان يبذل جميع ما يملكه في شراء الورق ومستلزمات الرسم ليمارس هوايته هذه»[٢].

---

(١) الشمس الساطعة، ص ص ١٨ ـ ١٩ ـ ٢٠.

(٢) رسالة التشيع في العالم المعاصر، ص ٥٢٥ وص ٥٣٥.

ولقد أفادت مواهبه الفنية الحوزة العلمية في قم بصورة مباشرة، حينما عزم آية الله حجت (ره) على بناء مدرسة دينية كبيرة ونموذجية تعرف اليوم بمدرسة الحجتية، وقام العديد من المهندسين في طهران بتقديم خرائط وتصاميم لم تحظ بموافقة آية الله، وصادف قدوم السيد الطباطبائي من تبريز فعرض تصميماً هندسياً للمدرسة نال موافقة آية الله السريعة[1].

٣ ـ أساتذته وإجازاته

في رسالته إلى الباحث علي الأوسي يعرف فيها عن نفسه بناءً على طلبه كتب السيد الطباطبائي ما نصه:

«شيوخه: شيخه في الفقه والأصول الآية العظمى الميرزا محمد حسين النائيني (رض)، والآية العظمى الشيخ محمد حسين الكمباني الأصفهاني (رض)، وشيخه في الفلسفة السيد المحقق البارع السيد حسين البادكوبي (ره)، وشيخه في الرياضيات السيد الرياضي البارع السيد أبو القاسم الخونساري(ره)» انتهى[2].

ويشار هنا إلى أن السيد البادكوبي هو أستاذه الوحيد في الفلسفة والحكمة، وقد درس عنده (الأسفار) و(الشفاء) و(المشاعر) وغيرها من كتب الحكمة المتعارفة في الحوزة، وقد أولاه السيد البادكوبي عناية خاصة، وحضّه على تدريس الرياضيات لتعزيز قدرته على الاستدلال والبرهان[3].

وأما في الإجازات التي نالها فقد كتب ما يلي:

---

(١) الشمس الساطعة، ص ١٢.

(٢) علي الأوسي، الطباطبائي ومنهجه في تفسيره الميزان، منظمة الإعلام الإسلامي طهران ١٩٨٥م، ص ٤٢.

(٣) الشمس الساطعة، ص ص ٢٠ ـ ٢١.

«إجازاته بالاجتهاد والرواية: له إجازة الاجتهاد والرواية عن أستاذه الآية العظمى النائيني، وإجازة الرواية عن الآية الحاج شيخ علي القمي (ره) عن شيخه النوري صاحب المستدرك، وعن الراوي المتضلّع الحاج شيخ عباس القمي صاحب المفاتيح عن شيخه النوري صاحب المستدرك بجميع طرقه المذكورة في آخر المستدرك، وعن الآية العظمى البروجردي (رض) عن شيخه الخراساني صاحب الكفاية بطرقه المتصلة بالآية السيد بحر العلوم وعن الآية السيد محمد الحجة (رض) وعن الآية الحاج الميرزا علي أصغر الملكي عن الآية السيد حسن الصدر (رض) وعن رجال أخر غيرهم رضي الله عنهم» انتهى[1].

٤ ـ المسلك العرفاني وأثر الميرزا القاضي

يلحظ المتأمل في المسلك العرفاني للسيد الطباطبائي أثراً كبيراً لأستاذه الميرزا علي القاضي (١٢٨٥ ـ ١٣٦٦هـ)، وهو تلميذ السيد أحمد الكربلائي الطهراني، والذي استفاد مسلكه في الأخلاق والمعنويات من أستاذه الأخوند الملا حسين قلي الهمداني. وهو مسلك يقوم على معرفة النفس الملازمة لمعرفة الرب، يعبر خلالها السالك من عالم المادة إلى عالم المثال والصورة ويجتاز بعدها عالم النفس ليصل إلى مقام الفناء المعبر عنه بـ (لقاء الله)، حيث تتجلى المعارف القلبية للسالك ويدرك الحقائق ووسيلته في ذلك المجاهدة والرياضات الشرعية. ويعطي هذا المسلك للمراقبة دوراً مهماً[2].

ويرقى مسلك المرحوم الهمداني إلى آية الله السيد علي الشوشتري الذي كان أستاذاً للشيخ مرتضى الأنصاري في الأخلاق، في الوقت الذي كان يحضر عنده درس الفقه[3].

(١) الطباطبائي ومنهجه في تفسيره الميزان، ص ٤٢.
(٢) الشمس الطالعة، ص ص ٢٤ ـ ٧٩ ـ ٨٠.
(٣) المصدر السابق، ص ٢٨.

ولم يقتصر تأثير الميرزا القاضي في معارف السيد الطباطبائي على العرفان، بل شمل سائر المعارف الإلهية وفقه الحديث وتفسير القرآن كما سيأتي.

ولذا أطلق عليه لقب (الأستاذ) دون غيره من مشايخه، وكان يقول:

«إن كل ما عندنا هو من المرحوم القاضي»[١].

هذا، مع أنه لم يشر إليه في رسالته إلى علي الأوسي عند ذكر مشايخه، وهو ما يدعو إلى الاستغراب.

٥ ـ تأثير الملا صدر المتألهين الشيرازي

رغم إعجابه الشديد بعقلية ابن سينا وقدرته الفائقة على الاستدلال، لكنه كان يرى أن الفلسفة قد بلغت ذروة النضج والتكامل على يد صدر المتألهين الشيرازي (٩٧١ ـ ١٠٥٠هـ)، الذي أعطى الفلسفة الإسلامية روحاً جديدة لم تكن من قبل.

وتتلخص رؤية السيد الطباطبائي للملا صدرا ومدرسته الحكمية بالأمور التالية:

أولاً ـ إنه أحيى الفلسفة الإسلامية بعد مدة مديدة من الجمود والركود.

ثانياً ـ إنه أبدع مسائل جديدة أغنى بها المباحث الفلسفية وفتح أمامها آفاقاً جديدة من قبيل قاعدة إمكان الأشرف وقاعدة بسيط الحقيقة كل الأشياء والحركة الجوهرية والحدث الزماني للعالم واتحاد العاقل والمعقول وغيرها، فارتفع عدد المسائل الفلسفية من مائتين إلى سبعمائة مسألة.

ثالثاً ـ نقده الشديد للفلسفة اليونانية ولا سيما المشائية منها.

---

(١) المصدر السابق، ص ص ٢١ ـ ٢٥.

رابعاً - متانة البراهين الفلسفية. وكان السيد الطباطبائي يعتقد أن أكثر النقاشات لكلمات وآراء الملا صدرا ناشئة من عدم الفهم الدقيق لها.

خامساً - اهتمام الملا صدرا بتصفية الباطن وبالرياضة الشرعية خلال عزلته التي امتدت خمسة عشر عاماً في (كهك)[*]، إلى جانب التأمل العقلي ليخرج بعدها على العالم بكتابه (الأسفار الأربعة) وغيره من أمهات كتبه التي مزجت بين العقل والقلب والشرع.

سادساً - اعتباره فلسفة الحكمة المتعالية أكثر قرباً للواقع من غيرها.

من هنا كان السيد الطباطبائي شديد التأثر بصدر المتألهين وفلسفته، وخصوصاً في مباحث الوجود كالقول بأصالة الوجود، والوجود التشكيكي، ووحدة الوجود، واتحاد العاقل والمعقول وغيرها، وهو وإن كتب تعليقة على (الأسفار الأربعة) ناقش فيها بعض المسائل، لكنه تبنى الكثير من آراء الملا صدرا ونظرياته[1].

وعلى سبيل المثال فإن قاعدة «بسيط الحقيقة كل الأشياء» هي من إبداعات صدر الدين الشيرازي وتعني انه تعالى بوحدة كل الأشياء أي كل الوجود. وحتى يتضح هذا المعنى لا بد من تحديد معنى السلب فيما يقال (إن الانسان من حيث إنسان لا فرس). فإذا كان المقصود هو السلب من نفس جهة الايجاب فهو غير ممكن لأنه يستلزم أن يكون الانسان من حيث هو إنسان عدماً بحتاً، بل لا بد أن يكون مصداق الايجاب غير مصداق السلب بأن يفرض موضوع القضية مركباً من شيء وأمر آخر به يكون مسلوباً من الشيء كالقوة والاستعداد، لأن ما بالفعل لا يصح أن يكون بعينه من حيث هو

(*) (كهك) قرية تقع في الجبال المحيطة بمدينة قم المقدسة.

(١) المصدر السابق، ص ص ٤١ - ٤٢.

بالفعل عدم شيء آخر إلّا بنحو التركيب من فعل وقوة ولو عقلاً من طريق التحليل إلى إمكان ووجوب.

وعليه، فإن واجب الوجود وجود بحت لا كثرة فيه فلا يسلب عنه شيء من الأشياء بل هو «تمام كل شيء وكماله فالمسلوب عنه ليس إلّا مقولات الأشياء» ويسوق بعد ذلك صدر المتألهين شواهد قرآنية على دعواه كقوله تعالى: ﴿هو معكم أينما كنتم﴾[1] فإن هذه المعية لا هي على نحو الممازجة ولا المداخلة ولا الحلول ولا الاتحاد، ولا هي معية في المرتبة أو درجة الوجود أو الزمان أو الوضع بل هو تعالى تمام الأشياء وكمالها وليس بشيء منها، لأنه واحد بالوحدة الحقيقية لا العددية. وبعبارة أخرى: هو تعالى بوحدانيته البسيطة كل الأشياء وليست بشيء منها[2] وهذا هو حقيقة القول بوحدة الوجود.

٦ ـ الموقف بين الشرع والفلسفة

اتخذ السيد الطباطبائي موقفاً متوازناً إزاء الجدل القديم في الحوزات الدينية والعلمية عموماً حول ثنائية الشرع والعقل. فهو يرى أساساً أن العقل ركن من أركان الشريعة لا يصح فصله عنها بحال؛ فلا الشريعة يمكن أن تصادم البراهين العقلية الصحيحة، ولا الفلسفة يصح لها أن تخالف الكتاب والسنة. وهو بذلك يسلك مسلك صدر المتألهين في حكمته المتعالية حيث يقول: «وحاشى الشريعة الحقة الإلهية البيضاء أن تكون أحكامها مصادمة

---

(١) القرآن الكريم، ٥٧/٤.

(٢) محمد بن ابراهيم صدر الدين الشيرازي، الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية، مؤسسة التاريخ العربي، ط.الثانية ١٩٨١م، ص ٤٧ ـ ٤٨.

للمعارف اليقينية الضرورية، وتباً لفلسفة تكون قوانينها غير مطابقة للكتاب والسنة»[١].

من هنا، كان يعتبر تحامل بعض المتشرعة على أمثال الخواجة حافظ الشيرازي والبلخي الرومي صاحب «المثنوي» جهلاً وجموداً، والانشغال بالمباحث العقلية وإهمال الشرعيات خروجاً عن الحكمة، وكان يقول: «إن الحكمة التي لا تستقر في النفس ولا تستتبع الانقياد للشريعة واتباعها ليست بحكمة»[٢].

٧ ـ منهجه الفلسفي

يمتاز المنهج الفلسفي للسيد الطباطبائي بالطابع العقلي الصرف، كما يلاحظ في كتبه مثل أسس الفلسفة وبداية الحكمة ونهاية الحكمة والرسائل السبعة وغيرها. وهو من الداعين إلى الفصل المنهجي بين العلوم،إذ لكل علم أدوات بحث خاصة به تتلاءم وطبيعة مسائله.

إلا أن هذا لم يمنعه من أن ينظم بحثه العقلي مستفيداً من أمرين:

الأول الطريقة الرياضية في البحث حيث تكون كل مسألة في موقعها المناسب كنتيجة مكملة لما سبق ومقدمة لما يأتي.

والثاني صورة عالم الوجود كحلقات سلسلة مترابطة تشبه تركب الأعداد، كما عن صدر المتألهين في تفسيره، بحيث يكون كل عدد في مرتبته المخصوصة لا يتقدم عليها ولا يتأخر عنها، والفلسفة بما هي رؤية شاملة للوجود يناسبها أن تنظم مباحثها على صورة الوجود.

---

(١) محمد بن إبراهيم الشيرازي، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، بيروت دار إحياء التراث العربي ١٩٨١م، ج٨، ص ٣٠٣.

(٢) رسالة التشيع في العالم المعاصر، ص ٣٩١.

وهذه المنهجية أكسبت ـ بنظر بعض المحققين ـ أبحاث العلامة الطباطبائي الفلسفية قوة إقناع وسهولة في التصديق لا ترقى إليها الأبحاث الأخرى[١].

٨ ـ منهجه في تفسير القرآن

إن أكثر ما اشتهر عن السيد الطباطبائي علمان: الفلسفة والتفسير، إلا أنه ووفقاً للفصل المنهجي الذي يتبناه في الأبحاث العلمية تمكن من أن يبدع في كلا العلمين، فلم يتأثر أحدهما بالآخر تأثيراً يخرجه عن الموضوعية التي يحتاجها، محافظاً في ذلك على خصائصه التي تميزه عن الآخر.

لقد فرق السيد الطباطبائي بين اصطلاحي «التفسير» و«التطبيق».

فالأول هو «بيان معاني الآيات القرآنية والكشف عن مقاصدها ومداليلها»، وأما الثاني فهو بحث عما يجب أن نحمل على الآية من معنى وفق الآراء المتبناة سابقاً سواء كانت كلامية أو فلسفية أو صوفية أو علمية وصفية أو غيرها... والفرق واضح.

وقد حدد منهجه الذي استفاده من الكتاب والسنة بأنه تفسير القرآن بالقرآن مستعيناً بالمرويات عن أهل البيت (ع)، وسعى جهده ليبتعد من محذور التطبيق[٢].

ويقوم هذا المنهج عنده على ملاحظة كل الآيات القرآنية كما لو كانت في سياق واحد، باعتبار أنها من مصدر واحد، يعتمد بعضها على البعض الآخر كالقرائن المتصلة، ليستخرج المعنى الظاهر منها، والذي لا يتعارض مع مسلمات العقل.

---

(١) انظر المصدر السابق، مقالة الشيخ جوادي آملي، ص ٤٤٣.

(٢) انظر الميزان في تفسير الميزان، ج١، ص ص ٤ ـ ٥ ـ ٦.

والميزة الثانية أنه قد أغنى تفسيره بأبحاث جاءت مستقلة تحت عناوين روائية وتاريخية أو فلسفية أو اجتماعية أو علمية أو غيرها.. مما جعله تفسيراً يضج بالحياة ويتفاعل معها، ومرجعاً في مختلف المواضيع.

والميزة الثالثة لهذا المنهج هي الموضوعية والابتعاد عن التعصب أو التقليد، والتي تظهر من خلال استعراضه لمختلف التفاسير والآراء ومناقشتها بعلمية وتجرد[1].

٩ ـ نظراته التربوية

اشتمل فكر السيد الطباطبائي على نظرات تربوية حول الأسرة وتربية الطفل والعلاقة بالمرأة ودورها المؤثر، فهو يرى قبل كل شيء في سلوك الأبوين عاملاً بالغ الأهمية في تربية الطفل، وأن أي تناقض أو خلل في سيرتهما سيؤدي إلى ازدواجية وانفصام في شخصيته. كما أن تأديب الطفل لا ينبغي أن يتعارض مع حريته التي يحتاجها كسائر حاجاته الفطرية والغريزية.

لقد آمن بمزيد عناية عاطفية وتربوية بالبنت، لأن الابنة هي الزوجة والأم في المستقبل وتتحمل مسؤولية جسيمة.

وأما المرأة فهي الإنسانة الشريك للرجل، بها يصلح العالم ومنها يخرج الصلحاء، وكان يقول: «لو لم تكن ثمة أهمية للمرأة لما شاء الله أن يجعل أصل اثني عشر إماماً من نسل فاطمة الزهراء (ع). لو صلحت المرأة لاستطاعت أن تحول الدنيا إلى بستان جميل، أما لو كانت مسيئة حولت العالم إلى جهنم».

وقد قدم زوجته مثالاً بقوله: «هي شريكتي، وكل كتاب ألفته يعود نصفه لهذه المرأة»[2].

---

(١) رسالة التشيع في العالم المعاصر، انظر مقالة الشيخ محمد جواد مغنية، ص ص ٥٠٢ - ٥٠٣.

(٢) المصدر السابق، انظر حديث ابنته السيدة نجمة السادات، ص ص ٥٢٨ ـ ٥٣١.

١٠ ـ شهرته في الغرب

عرف العالم الغربي السيد محمد حسين الطباطبائي مبكراً، ولعله بصورة أفضل مما عرفه العالم الإسلامي، بعدما اكتشف تضلعه في الفلسفات الشرقية، والثروة العقلية التي يمثلها، وينقل تلميذه السيد محمد حسين الطهراني أن الولايات المتحدة الأمريكية طلبت من شاه إيران في حينها محمد رضا بهلوي أن يدعو السيد الطباطبائي إليها ليتولى مهمة تدريس فلسفة الشرق في جامعاتها. وقد نقل الشاه الطلب إلى آية الله العظمى السيد البروجردي زعيم الحوزة العلمية في قم، ربما كنوع من الضغط المعنوي لحمل السيد الطباطبائي على القبول من خلال المرجعية الدينية، لكنه أجاب بالرفض[١].

ويضاف إلى هذه الحادثة اللقاء الذي حصل في خريف عام ١٩٥٨ في طهران بين السيد الطباطبائي والمستشرق الفرنسي الدكتور هنري كوربان، أستاذ الفلسفة في جامعتي السوربون وطهران ورئيس المعهد الفرنسي ـ الإيراني، بوساطة وزير الثقافة السابق الدكتور جزائري، والذي فتح باب الحوار بين عالمين، وأسهم في تقديم صورة جديدة عن التشيع وأظهر التقدم الذي بلغته الفلسفة الإسلامية على يد الفلاسفة الشيعة الإيرانيين والتي يكاد الغرب لا يعرف عنها إلا اليسير.

وقد فعل هذا الحوار فعله في نفس المستشرق الفرنسي أوصله إلى حدود الإيمان[٢].

---

(١) انظر المصدر السابق، ص ٣٣٢.

(٢) محمد حسين الطباطبائي، الشيعة ـ نص الحوار مع المستشرق هنري كوربان، مؤسسة أم القرى للتحقيق والنشر ١٤١٨هـ، ص ص ٤٥ ـ ٤٦، وانظر رسالة التشيع في العالم المعاصر، ص ص ٣٥٩ ـ ٣٦١.

١١ ـ مؤلفاته وآثاره

ترك السيد الطباطبائي عشرات الكتب والرسائل في مختلف المواضيع الفلسفية والأخلاقية والأصولية والاجتماعية والقرآنية والتاريخية وغيرها. وقد أحصيت ثمانية وثلاثين أثراً مع تسجيل الملاحظات التالية:

أولاً ـ إن معظم هذه الآثار قد كتبها باللغة العربية ما خلا سبعة منها كتبها باللغة الفارسية.

ثانياً ـ بحدود الإحصاء الآتي لا نجد أثراً يتعلق بالفقه، ما خلا الأبحاث الفقهية التي أوردها في تفسيره «الميزان».

ثالثاً ـ اعتمدت في الإحصاء على رسالة السيد الطباطبائي إلى علي الأوسي والمنشورة في كتابه «الطباطبائي ومنهجه في تفسيره الميزان» صفحة ٤٠، وعلى التتبع الشخصي، وهي كالتالي:

١ ـ بداية الحكمة (بالعربية).

٢ ـ نهاية الحكمة (بالعربية).

٣ ـ الميزان في تفسير القرآن (بالعربية).

٤ ـ رسالة في التوحيد (بالعربية).

٥ ـ رسالة الأسماء (بالعربية).

٦ ـ رسالة الأفعال (بالعربية).

٧ ـ رسالة الوسائط (بالعربية).

٨ ـ تعليقة على الحكمة المتعالية (بالفارسية)، إلا أن النسخة في بيروت هي بالعربية دون ذكر مترجم.

٩ ـ رسالة في البرهان (بالعربية).

١٠ ـ رسالة في المغالطة (بالعربية).

١١ ـ رسالة في التركيب (بالعربية).

١٢ ـ رسالة في التحليل (بالعربية).

١٣ ـ رسالة في الاعتباريات (بالعربية).

١٤ ـ رسالة في المنامات والنبوات (بالعربية).

١٥ ـ رسالة في القوة والفعل (بالعربية).

١٦ ـ رسالة في الولاية (بالعربية).

١٧ ـ علي والفلسفة الإلهية (بالعربية).

١٨ ـ حاشية على كفاية الأصول، عدها السيد الطباطبائي في عداد مؤلفاته بالفارسية، لكن النسخة الموجودة عندي مطبوعة باللغة العربية دون ذكر مترجم أصلاً.

١٩ ـ رسالة الإنسان قبل الدنيا (بالعربية).

٢٠ ـ رسالة الإنسان في الدنيا (بالعربية).

٢١ ـ رسالة الإنسان بعد الدنيا أي المعاد (بالعربية).

٢٢ ـ تعليقة على بحار الأنوار للعلامة المجلسي (بالعربية).

٢٣ ـ تعليقة على أصول الكافي للكليني (بالعربية).

٢٤ ـ دروس من الإسلام على حلقتين (بالفارسية) وقد ترجما وطبعا في لبنان.

٢٥ ـ الشيعة في الإسلام (بالفارسية) ترجم إلى العربية.

٢٦ ـ القرآن في الإسلام (بالفارسية) ترجم إلى العربية.

٢٧ ـ أسس الفلسفة والمذهب الواقعي (بالفارسية) في أربع أجزاء ترجم منها أول جزءين إلى العربية.

٢٨ ـ رسالة التشيع في العالم المعاصر (بالفارسية)، ترجم إلى العربية.

٢٩ ـ الشيعة (نص الحوار مع هنري كوربان) (بالفارسية)، ترجم إلى العربية.

٣٠ ـ الإسلام ومتطلبات التغيير الاجتماعي (بالفارسية)، ترجم إلى العربية.

٣١ ـ رسالة في الوحي (وحي يا شعور مرموز) (بالفارسية).

٣٢ ـ رسالة في علم الإمام (بالفارسية).

٣٣ ـ رسالة نظم الحكم (بالفارسية)، ترجم إلى العربية.

٣٤ ـ رسالة في الإعجاز (بالفارسية).

٣٥ ـ المرأة في الاسلام (بالعربية).

٣٦ ـ المخلوقات الخفية في القرآن (بالعربية).

٣٧ ـ نظرية السياسة والحكم في الاسلام (بالفارسية)، وقد ترجم الى العربية.

٣٨ ـ ماذا بعد الموت؟ (بالعربية).

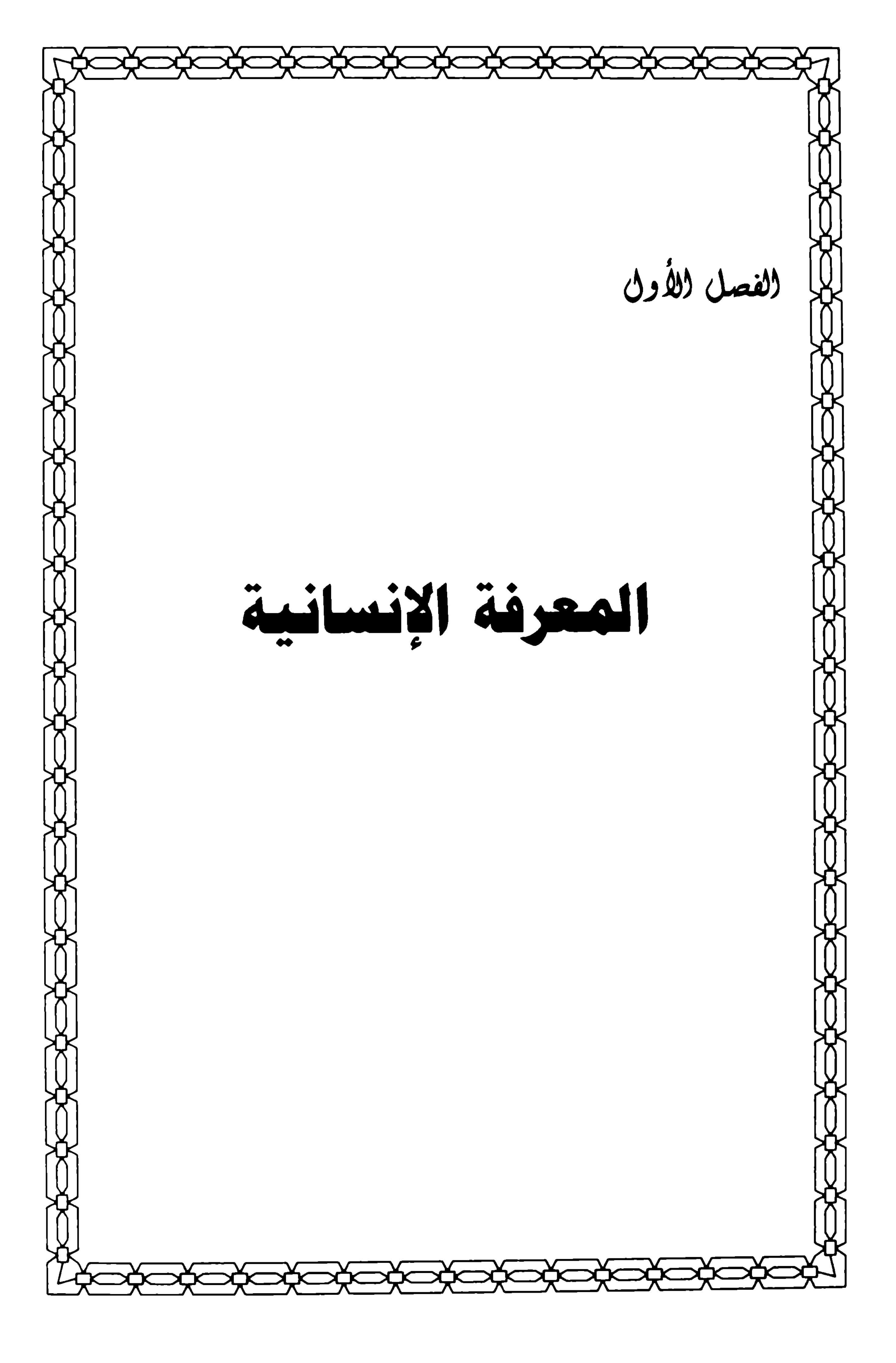
كلمة أخيرة

إن الشخصية الفريدة والجامعة للعلامة الطباطبائي صيَّرته عالماً بذاته يزخر بالعطاء الفكري والروحي.

لقد قدم في مسيرة حياته المباركة خدمات جليلة للدين والانسانية وخاصة في مجالات الفلسفة والقرآن الكريم والعرفان، ويكفي في المجال الفلسفي أنه أحيا التفكير العقلي وأبدع فيه، واستطاع في خطوة فريدة من نوعها في عالم الحوزات الدينية بشكل خاص أن يقدم كتابين مدرسيين هما (بداية الحكمة) و(نهاية الحكمة)، ليفتح الباب أمام الدراسة المنظمة للفلسفة، في عصر أحوج ما تكون فيه حوزاتنا العلمية الى النصوص الدراسية الحديثة على طريق التحديث والتجديد.

ويكفيه في المجال القرآني أنه قدَّم أغنى تفسير لدى الشيعة الإمامية يفاخرون به سائر الاتجاهات والمدارس التفسيرية ويكشف عن غنى هذه الطائفة وأصالتها الإسلامية.

وهو في الختام الفقيه العارف الذي ربّى أعلاماً في الفكر والمعنويات وقادة لمشروع النهضة الاسلامية في ايران والعالم كالشهيد العلامة مرتضى المطهري، وسنحتاج الى زمنٍ حتى نحيط بأسرار وكنوز هذه الشخصية الانسانية المؤمنة ونستفيد منها حقاً.



الفصل الأول

المعرفة الإنسانية

حينما طرح السيد الطباطبائي نظريته حول نوع من الادراك هو الادراك الاعتباري فإنما كان ذلك لأجل رؤية معرفية جديدة يحاول تأسيسها في ميدان الفلسفة الاسلامية بخصوصياتها الفكرية والدينية، وفي ميدان المعرفة الانسانية بشكل عام.

وهذا يستدعي الاطلالة على علم المعرفة للوقوف على موضوعاته والمسائل التي يعالجها من جهة، واستعراض تطور هذا العلم في العالم الغربي والعالم الاسلامي من جهة أخرى.

من هنا سأعرض في هذا الفصل لثلاثة مباحث، حيث أتناول في المبحث الأول علم المعرفة وفي المبحث الثاني نظريات المعرفة في الغرب ابتداءً من العصر اليوناني وانتهاءً بالفلسفات المعاصرة، وفي المبحث الثالث المعرفة والفلسفة الاسلامية مختتماً بالملامح العامة لنظرية المعرفة عند السيد الطباطبائي(قده). وهذا العرض سيؤدي الى اكتمال الصورة عند الدخول في بحث الادراكات الاعتبارية لدى القارىء.

المبحث الأول:

علــم المعـرفــــة

١ ـ مشكلة المعرفة

تعتبر مسألة المعرفة أكثر القضايا حيوية من بين قضايا الفكر الإنساني، حتى باتت تمثل ركن الفلسفة الحديثة والمعاصرة. والحق أن أي نقاش فكري أو فلسفي لفهم الكون والعالم لن يكون ذا قيمة ما لم تحسم مسألة المعرفة الإنسانية بتحديد قيمتها ومصادرها ومناهجها الصحيحة. وحينما تطرح «مشكلة» في المعرفة الإنسانية والبشرية فلا يعني ذلك أن المعرفة بحد ذاتها هي المشكلة، بل الوصول إليها بالشروط التي تؤمن العلاقة الصحيحة مع الأشياء ضمن رؤية متماسكة عن العالم، وتتحول المشكلة هنا إلى معنى «العائق» الذي يمنع، بنظر الفيلسوف، من الوصول إلى الحقيقة.

فلا شك أن هناك علاقات عديدة قائمة فعلاً بين الإنسان، هذا الموجود الواعي المتسائل عن كل ما حوله، وبين الأشياء والموجودات. ومن أبرز هذه العلاقات هي علاقة الوعي والمعرفة والإدراك، فالإنسان مدرك لذاته ولما حولها.

ويواجه الإنسان هنا ثنائية الواقع والحقيقة، فالواقع تعبير عما هو موجود والحقيقة تعبير عما يجب أن يكون عليه الشيء، والصلة بين الواقع والحقيقة تتلخص في أن بعض الوقائع هي حق وحقيقة، وبعضها ليس كذلك بل هي

باطلة، وبعض الحقائق لم تصبح واقعاً بعد. ففي قبال الحق والواقع إذن هناك الباطل، وسعي الإنسان لتجاوز عائق المعرفة هو في حصوله على الإدراك الواقعي والحقيقي عبر دراسة المنهج والأسلوب الصحيح للمعرفة. فيتمكن من أن يعي العالم كما هو أو كما يجب أن يكون[١].

لكن البعض يفضل في مجال تحديد مشكلة المعرفة أن يركز على تفسير نشوء المعرفة الإنسانية عبر تحديد المصدر والينبوع الرئيسي «الذي يمد الإنسان بذلك السيل من الفكر والإدراك»[٢].

في حين يفضل آخر حصر المشكلة في تحديد المدى الذي يتمكن فيه العقل البشري من الإجابة على الأسئلة الكبيرة التي تطرح أمام الإنسان «بعنوان أنه موجود واعٍ تنبع نشاطاته من الوعي»[٣].

٢ ـ تعريف علم المعرفة

يواجه الباحث مشكلة في تعريف علم المعرفة، حيث إن «المعرفة» لا يراد بها غير «العلم» بمعناه الواسع، وبالتالي فإن المقصود هو تعريف العلم، والعلم من المفاهيم البديهية غير القابلة للتعريف ولا تجتمع فيه شروطه. ولذا فإننا نعرف بالعلم جميع الأشياء ولا نقدر على تعريف العلم إلا بالعلم، مع لزوم محذور الدور العقلي، لأن غير العلم ليس شيئاً نستطيع أن نعرف العلم به.

ولهذا فإن التعاريف التي تذكر المعرفة أو العلم ليست حقيقية، بل هي

---

(١) محمد حسين بهشتي، المعرفة بلغة الفطرة، طهران منظمة الإعلام الإسلامي ١٤٠٤هـ ص ص ١٢ ـ ١٣.

(٢) محمد باقر الصدر، فلسفتنا، بيروت، دار التعارف ١٤١١هـ ص ٥٧.

(٣) محمد تقي مصباح اليزدي، المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، قم، مؤسسة النشر الإسلامي ١٤٠٧هـ ج١، ص ١٤٦.

لفظية كقولهم: «إن المعرفة عبارة عن الاطلاع على الواقع» أو «طريق العثور على الواقع»[١].

ومن هنا قدموا تعريفاً عاماً لعلم المعرفة هو أنه «ذلك العلم الذي يبحث حول معارف الإنسان ويقيم ألوانها ويعين الملاك لتمييز الصحيح من الخطأ منها»[٢].

٣ ـ تأسيس علم المعرفة

إن «نظرية المعرفة» أسست وطرحت بصورة علم مستقل في أوروبا حديثاً منذ حوالى ثلاثة قرون، وكان أول من كتب فيها هو الفيلسوف الإنجليزي «جون لوك» عندما نشر عام ١٦٩٠م. كتابه «مقالة في التفكير الإنساني» واعتبر أول بحث علمي في أصل المعرفة وماهيتها وحدودها ودرجة اليقين بها[٣].

وقد جاء بعده الفيلسوف الألماني عمانويل كانت (١٧٢٤ ـ ١٨٠٤) ليخصَّ فلسفته ببحث المعرفة وأدواتها.

وقد حظي هذا العلم بعناية بالغة من جانب الفلاسفة الغربيين يرجع سببها إلى الحاجة الماسة إلى هذا النوع من البحث وسط الاضطراب الشديد والمتناقضات التي حفلت بها الفلسفة الغربية وصارت طابعها المميز، وهذا على عكس حال الفلسفة الإسلامية التي اتصفت على الدوام بالثبات في مقولاتها الأساسية، فلم يتعرض فيها العقل إلى المحنة التي تعرض لها في الغرب ولا اهتزت قيمته في الميتافيزيقيا، دون أن ينال ذلك من قيمة التجربة الحسية في

---

(١) المصدر السابق، ص ٦٤.

(٢) المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، ج١، ص ١٥٣.

(٣) محمد بيصار، الفلسفة اليونانية مقدمات ومذاهب، بيروت، دار الكتاب اللبناني ١٩٧٣، ص ٣٨.

العلوم الطبيعية، على الرغم من نشوء بعض الاتجاهات المخالفة التي لم يكتب لها النجاح ولم تترك الأثر البالغ. ولذا لم يشعر الفلاسفة المسلمون يوماً بالحاجة إلى الدراسة التفصيلية لمسائل المعرفة بعنوان أنها علم خاص، بل اكتفوا ببحث جملة من المسائل حول المعرفة في مناسباتها في علمي المنطق والفلسفة كما في إبطال قول السفسطائي وتعريف العلم وأقسامه وأحكامه، وإثبات الوجود الذهني ونحو ذلك[1].

لكن مما لا شك فيه أيضاً أن علم المعرفة قد واجه نوعاً من الخمول خلال فترات زمنية طويلة عند شريحة من علماء الإسلام، غلب فيها التقليد على التدبر والتفكر والبحث والاستدلال والتأمل في الآيات القرآنية، وذلك حينما أخذت معطيات الدين، فقهاً وعقيدة، بصورة متحجرة، والرمي بالبدعة كل من حاول النظر والتفكر في القضايا الدينية، متسلحين بادعاء الإجماع تارة والأثر النبوي تارة أخرى، حتى تحول العلم الذي وظيفته الأولى الدفاع عن عقائد الدين الأصلية والفرعية، وهو علم الكلام، إلى بدعة كبرى لا يعدلها ذنب سوى الشرك، فقال الشافعي:

«إذا ابتلى الله عبداً بكل ذنب سوى الشرك فهو خير له من أن يكون داخلاً في شيء من علم الكلام».

وقد ترك هذا الموقف العامي أثره على بعض علماء الشيعة، فحاولوا صياغة هذا الموقف السلبي بصيغة التعقل الفلسفي، وهو الذي يفسّر بقاء علم المعرفة زمناً راكداً من داخل وساكناً من خارج بنظر بعض المحققين المعاصرين[2].

---

(١) انظر المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، ص ص ١٥١ ـ ١٥٢.

(٢) انظر نظرية المعرفة في القرآن، ص ص ١٨ ـ ٢٠.

٤ ـ أهم مسائل علم المعرفة

إن علم المعرفة، كأي علم آخر يبحث في مجموعة من المسائل التي تمثل موضع اهتمامه، وتعكس الهدف الذي يتوخاه، وهذه المسائل بدورها تتمحور حول فكرة مركزية، قد يسميها البعض، ممَّنْ يصر على وجود موضوع لكل علم، بالموضوع.

ولكن المسألة التي تبحث في نظرية ما لا بد وأن تشكل بنظر الباحث على الأقل مشكلة يحاول معالجتها على ضوء النظرية. وهنا تتفاوت أنظار الباحثين في تحديد المشكلات الرئيسية التي تبحث في العلم من جهة الأهمية والأولوية وإن اتفقوا أحياناً على تعدادها.

ويرى بعض الباحثين أن المشكلات الرئيسية التي تبحث في نظرية المعرفة هي:

أولاً ـ التفرقة بين متعلقات العلم (أي ما يمكن العلم به من الأشياء)، سواء المدركات الحسية عن تلك المجردة، أو بين العلم البديهي والعلم الكسبي، انتهاءً إلى التحقيق في الشروط المؤدية إلى حصول العلم الضروري اليقيني.

ثانياً ـ التفصيل بين ما يرجع إلى علم النفس، وهو كل ما كان له بعد ذاتي عند المدرِك، وبين ما يرجع إلى عالم الطبيعة، وهو ما كان له بعد موضوعي في الشيء المدرَك.

ثالثاً ـ البحث في بعض المفاهيم والاصطلاحات ذات الصلة بالمعرفة، من قبيل (المادة) و(القوة) و(الطاقة) و(الحياة) و(العقل) و«الظواهر الطبيعية وإن اختصت بذلك بعض العلوم كعلم النفس وعلم الطبيعة».

ويرى هؤلاء أن هذه الأخيرة من أهم مسائل نظرية المعرفة[١] لكن بعض

---

(١) الفلسفة اليونانية مقدمات ومذاهب، ص ٤١.

الباحثين المعاصرين يرى من خلال دراسة مفصلة لنظرية المعرفة، وبالرجوع إلى الأبواب التي أدرجها فيها، أن المسائل الرئيسية لعلم المعرفة هي كالتالي:

أولاً ـ البحث في أقسام المعرفة الراجعة في الواقع إلى انقسامات العلم ابتداءً إلى الحضوري والحصولي، ثم التصور والتصديق، ثم الضروري والكسبي، ثم الفعلي والانفعالي، ثم الكلي والجزئي، ثم التفصيلي والإجمالي، ثم العلمي والعملي وانتهاءً بانقسامه إلى الحقيقي والاعتباري، مع ملاحظة الانقسامات الأولية منها والفرعية.

ثانياً ـ دراسة قيمة المعرفة على ضوء المناهج المعرفية المختلفة.

ثالثاً ـ دراسة أدوات المعرفة من حيث تحديدها وما يمكن أن تقدمه في هذا المجال.

رابعاً ـ دراسة المراحل التي تجتازها المعرفة في تشكلها وتطورها.

خامساً ـ تحديد ملاك الحقيقة.

سادساً ـ البحث في حدود المعرفة.

سابعاً ـ دراسة حقيقة المعرفة وأنها مادية أو مجردة.

ثامناً ـ تحديد شروط المعرفة الصحيحة وموانعها[١].

وفي رؤية تحليلية يرى بعض المحققين المعاصرين ضرورة التركيز في علم المعرفة على نشاط الذهن وعلاقته بالخارج لأن ثنائية الذهن والخارج هي المحور الأساسي في البحث المعرفي، ومن هنا يرى أن أهم مسائل علم المعرفة التي ينبغي تركيز البحث فيها هي:

---

(١) انظر جعفر سبحاني، نظرية المعرفة ـ المدخل إلى العلم والفلسفة والإلهيات، بقلم الشيخ حسن محمد مكي العاملي، قم، المركز العالمي للدراسات الإسلامية ١٤١١هـ.

أولاً ـ إثبات الوجود الذهني في مقابل الوجود العيني والخارج، فمع عدم قبول الوجود الذهني أصلاً أو اعتباره نفس الوجود العيني فلن يكون هناك مجال لعلم المعرفة، ولن يكون بالإمكان تفسير الخطأ والاشتباه الذي ليس سوى عدم تطابق الصورة العلمية مع العينية، ولا كيفية إدراك المعدومات الخارجية.

ثانياً ـ دور الذهن الذي يتخطى الحالة المرآتية العاكسة للخارج إلى الإضافة والإنتاج للمعرفة، وهو ما يفسر إدراك المعدومات الخارجية والمفاهيم الثانية المنطقية والفلسفية.

ثالثاً ـ دور الإدراك في معرفة الخارج من خلال ارتباطه معه.

رابعاً ـ المعرفة القبلية، فهل هي موجودة أم لا؟ وعلى فرض وجودها فهل هي سابقة على أي إدراك أم تحدث بنحو متزامن اتفاقاً ومنفصلاً عن الإدراك الأول؟ ثم هل هي صحيحة بنحو مطلق أو خاطئة كذلك؟

خامساً ـ كيفية انتزاع الذهن للمعقولات الثانية المنطقية والفلسفية من المعقولات الأولية، وطريق ارتباطها بالخارج وانطباقها عليه، كما في المعقولات الثانية الفلسفية[١]. وأما المعقولات الثانية المنطقية فانطباقها في الذهن.

٥ ـ أهمية علم المعرفة

تشغل نظرية المعرفة موقعاً هاماً ضمن الأبحاث العقلية والفلسفية، بل هي ركن الزاوية في الفلسفة، ذلك أنها من جهة هي الأساس الذي يقوم عليه الفكر الساعي إلى إدراك الحقيقة والوصول إلى اليقين، ومن جهة أخرى هي نتاج مجموعة من العمليات العقلية المترابطة التي تنتج نظرية متكاملة حول المعرفة الإنسانية.

(١) نظرية المعرفة في القرآن، ص ٤٢ وما بعدها.

ومن هنا ميز بعض المحققين الإسلاميين بين مقامي الإثبات والثبوت لنظرية المعرفة، ضمن رؤية تحليلية للقبلية والبعدية ترتبط بالفعل والانفعال بحسب ظاهر الفكر.

فنظرية المعرفة متأخرة في مقام الإثبات عن كثير من المسائل العقلية، وحصولها يتوقف على مقدمات كثيرة، إلا أنها تتقدم في مقام الثبوت على الجميع، فمقام الإثبات هو واقع وحال الأفكار خارجاً لجهة نشوئها مترتبة على أفكار سابقة هي مقدمات لحصولها. وأما مقام الثبوت فهو واقع الأمر وإن لم يكن ظاهراً، حيث إن أي بحث عقلي سوف لن يكون له أي معنى من دون التسليم المسبق بإمكان حصول العلم بهذا العالم وإدراك حقائق الأشياء.

وقد انعكست أهمية مسألة المعرفة على بعض العلوم كعلم المنطق، فجرى تدوينه وتعلمه قبل علمي الكلام والفلسفة. بل إن بعض المسائل المنطقية هي من أمهات المسائل الفلسفية كإثبات أصل العلم وحقيقته المجردة[1].

(١) جوادي آملي، نظرية المعرفة في القرآن، بيروت، دار الصفوة ١٩٩٦م، ص ١.

المبحث الثاني:

نظريات المعرفة في الغرب

اجتازت نظرية المعرفة في الغرب المراحل نفسها التي قطعتها الفلسفة باعتبار أنها جزءاً أساسياً من مكوّناتها.

ولأجل فهم الفلسفة الحالية فلا بد من معرفة الماضي بأفكاره وتياراته، لأن المعرفة الإنسانية المتطورة على الدوام هي حركة توالدية نتيجة المجابهة والصراع مع السائد، وبالتالي فإن الحاضر يستبطن عناصر من الماضي لأن الجديد لا يلغي السائد بالكامل بل ينقل عناصره الأساسية الصالحة إلى المرحلة الجديدة.

ومن هنا، نجد في الفلسفات الغربية الكثير من الأفكار التي سادت في القديم، سواء أكان هذا القديم يونانياً أو من مسيحيات القرون الوسطى. لذا كان من اللازم تناول تطور علم المعرفة في الغرب عبر نظرة في الفلسفة اليونانية، مروراً بالعصر الأوروبي الوسيط ثم الحديث، وانتهاءً بالفلسفات الأوروبية المعاصرة، وبشيء من الاختصار الذي يناسبه هذا البحث.

١ ـ نظرة في الفلسفة اليونانية

يعتقد الكثير من المؤرخين أن التفكير الفلسفي، بالمعنى التام للكلمة، بدأ في بلاد اليونان حوالى القرن السادس قبل الميلاد. فقد مرّ بأدوار متعددة إلى أن

كانت حركة السفسطة التي في جانبها الإيجابي أحدثت تطوراً في الفكر ونضوجاً فلسفياً على يد سقراط وأفلاطون .وأرسطو، وقدمت خدمة جليلة عن غير قصد لعلم المعرفة.

أ ـ السفسطائية:

السفسطة نسبة إلى اسم «سوفيسطوس» و«يدل الأصل على المعلم في أي فرع كان من العلوم والصناعات وبنوع خاص على معلم البيان»[1]. وحينما راجت صناعة الجدل في المحاكم اليونانية ومنتدياتها لتدعيم الخطابة والمحاماة، ربما لم يكن في حسبان أحد أن الأمر سيصل إلى هذا الحد من الإنكار للحقيقة، والذي سيقود بدوره إلى إنكار القيم والأخلاق والإلحاد والسقوط في العبثية.

لقد كان السوفسطائيون يعلمون الناس موضوعات متفرقة لا يجمعها رابط، ولا تتوحد في مذهب معين، فبرز منهم «بروتاغوراس» في السياسة و«غورغياس» في البلاغة و«بروديكوروس» في النحو والصرف، و«هبياس» في التاريخ والرياضة والطبيعيات[2].

وقد وضع «غورغياس» (٤٨٠ ـ ٣٧٥ق.م) كتاباً في «اللاوجود» للرد على الإيليين[*] والتفوق عليهم في الجدل، ولخص مقولته في ثلاث قضايا هي:

١ ـ لا يوجد شيء.

٢ ـ إذا كان هناك شيء فالإنسان قاصر عن إدراكه.

---

(١) يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، بيروت، دار القلم، ص ٤٥.

(٢) الفلسفة اليونانية مقدمات ومذاهب، ص ٦٩.

(*) نسبة إلى (إيليا): مدينة على الشاطىء الغربي لإيطاليا الجنوبية، كانوا يقولون إن العالم موجود واحد وطبيعة واحدة وهو ساكن، انظر تاريخ الفلسفة اليونانية، ص ٢٧.

٣ ـ إذا فرضنا أن إنساناً أدركه فلن يستطيع أن يبلغه لغيره من الناس[١] والأولى إنكار للواقع، والثانية إنكار للعقل، والثالثة تضعيف للحواس بعد حصر المعرفة بها، لاختلافها بين شخص وآخر.

وقد تحولت السفسطة من خلال مواجهة سقراط الحكيم لها إلى مادة خصبة لتشييد التفكير العقلي والفلسفي اليوناني.

ب ـ أفلاطون (٤٢٧ ـ ٣٤٧ق.م):

يبدأ أفلاطون في نظريته حول المعرفة من اعتقاده بوجود عالمين: (عالم الحس) وهو العالم المشاهد والمتغير الذي يصعب إدراكه، بل ليس جديراً بتسميته بموجود، و(عالم المجردات) وهو الوجود الحقيقي ويسميه أيضاً (عالم المثل)، لأن فيه مثالاً لكل نوع هو الوجود الحقيقي له.

وبين هذين العالمين يقف العقل ليدرك المعاني الكلية. ولذا فالأشياء عنده على ثلاثة أنحاء من الوجود: الوجود المجرد في عالم المثل وهو الأشرف، والوجود المادي المشاهد في عالم الحس وهو الأحط، والوجود الذهني للكليات المجردة عن المحسوس والتي هي وسيلة لمعرفة المجردات في عالم المثل[٢].

ثم إن النفس عنده كائن مجرد منفصل ومستقل عن البدن، كانت في صحبة الآلهة تشاهد فيما وراء السماء الموجودات التي ليست بذات لون ولا شكل ولكنها ارتكبت إثماً فهبطت إلى البدن، فهي إذا أدركت أشباح المثل بالحواس تذكرت المثل، فالعلم تذكر والجهل نسيان[٣].

وبناءً عليه، فالإدراك عند أفلاطون هو عملية استذكار المعلومات السابقة

---

(١) تاريخ الفلسفة اليونانية، ص ٤٨.

(٢) الفلسفة اليونانية مقدمات ومذاهب، ص ١٠٠.

(٣) انظر تاريخ الفلسفة اليونانية، ص ص ٧٢ ـ ٧٤.

التي كانت قد تعلمتها النفس في المثل والحقائق الثابتة ثم ذهلت عنها. وتتم عملية الاستذكار عن طريق الإحساس بالمعاني الخاصة والجزئية، لأن هذه الأخيرة ظلال تلك المثل، والاستذكار هو انتقال من الظل إلى الشاخص (المثل) لكي يدرك العقل تلك الحقائق الكلية المجردة[١].

من هنا، كانت المعرفة عند أفلاطون على أربعة أقسام:

١ ـ المعرفة الحسية وموضوعها عوارض الأجسام، وهي معرفة محدودة لأن الحس لا يدرك إلا ما هو موضوعه، مع أننا نجد في أنفسنا قوة إدراك أخرى يسميها (المركز المركب) تصدر عنها أحكام هي المعرفة.

٢ ـ المعرفة الظنية وموضوعها الأحكام المتعلقة بالمحسوسات من جهة ما هي محسوسة، وهي قد تكون صادقة أو كاذبة، فلا يتحصل بها علم لأنه ينبني على البرهان، لا على التخمين. وهو يدرج الإلهام في هذا القسم لأنه ليس علماً يقيناً مكتسباً بالعقل.

٣ ـ المعرفة الاستدلالية وموضوعها الماهيات الرياضية، وهي وإن كان تحققها في المحسوسات، لكنها ماهيات كلية عقلية لا يمكن البرهنة عليها بنفسها ولا بمعاني أعلى منها، ولذا امتنع العلم الكامل اليقيني بها، فهي معرفة وسط بين غموض الظن ووضوح العلم.

٤ ـ المعرفة العقلية أو التعقلية وموضوعها الماهيات المجردة تجريداً دائماً عن المادة[٢].

---

(١) انظر فلسفتنا، ص ص ٥٩ ـ ٦٠.

(٢) انظر تاريخ الفلسفة اليونانية، ص ص ٦٩ ـ ٧٢، وانظر أيضاً الفلسفة اليونانية مقدمات ومذاهب، ص ٩٣.

جـ ـ أرسطوطاليس (٣٨٤ ـ ٣٢٢ق.م):

لعل أرسطو هو أول من نظر في العلم بمجموعه فرتبه وقسمه إلى العلم النظري الذي غايته المعرفة نفسها والعلم العملي الذي غايته العمل. ثم عمد إلى تنظيم الفكر الإنساني فوضع منطقه المعروف لكي يَكشف عن مغالطات السفسطائيين ويكمل طريق أستاذه أفلاطون.

لكنه اعترض عليه في «نظرية المثل» لأنها ـ برأيه ـ أضعفت الثقة بالمحسوس واعتمدت بالكلية على عالم المثل وأعطته كل الحقيقة، رغم أن للنفس قوى إدراكية أخرى، وللوجود الحسي أهمية لا يمكن تجاوزها في المعرفة وتحديد حقائق الأشياء.

وهناك إشكال آخر يضيفه أرسطو هو أن أستاذه لم يبين كيفية ارتباط عالم الحس بعالم المثل وكيف يمكن تفسير حقيقة الوجود والمبدأ والمنتهى، مع أن ذلك هو غاية الفلسفة الأولى.

ولذا، أنكر أرسطو (عالم المثل) وتبنى عالماً آخر هو عالم المفاهيم الكلية والحقائق العقلية، حيث الوجود الحسي وجود حقيقي، وأما المعاني الكلية فلا وجود لها مستقلاً في الخارج بل وجودها في عين وجود أفرادها الحسية، وهو بذلك سعى لتحقيق وحدة ما بين الوجودين الحسي والعقلي.

لقد كان اهتمامه بعلم المنطق منطلقاً من أهميته في نزعته العقلية الفلسفية فربط عالم الحس بعالم العقل يمر بمراحل تفكيرية عديدة يحتاج فيها الذهن إلى ضابط ليصل إلى النتائج الصحيحة[١].

إن العقل عند أرسطو يدرك الماهيات بصورة مباشرة، كما ويدرك

---

(١) الفلسفة اليونانية مقدمات ومذاهب، ص ص ١٢٠ ـ ١٢٥.

الجزئيات الخارجية بانعكاسها على الحس الذي يدرك الجزئيات بأعراضها. والنتيحة أن العقل يدرك الكليات والجزئيات جميعاً[١].

يرى أرسطو أن للنفس الإنسانية، وهي أرقى النفوس، قوى ست هي:

١ - (الحاسة) ويعني بها القوة التي تدرك بها المحسوسات بصفاتها وعوارضها الحسية.

٢ - (الحس المشترك) وهو ما ندرك به التشابه والتضاد بين الأشياء المحسوسة.

٣ - (المخيلة) وهي القوة التي تنقل إلينا صور الأشياء بعد مرورها بالحس المشترك.

٤ - (الحافظة) وهي القوة التي تحصل بها صور الأشياء وإدراك أنها حصلت عن إحساس سابق.

٥ - (الذاكرة) وهي القوة التي تستعاد بها صور الأشياء.

٦ - (العاقلة) وهي التي تدرك المعاني الكلية لصور الأشياء، وموضوعها الفكر والمعقولات، وهي على قسمين: (العقل القابل) وهو استعداد القوة لكي تعقل، و(العقل الفاعل) وهي عقلها بالفعل[٢].

إن في النفس عقلاً «فعالاً» وآخر «منفعلاً» وهما «مفارقان» أي مجردان. والعقل الفعال يقوم بتجريد الصور المعقولة لكي يتحد بها العقل المنفعل كما يتحد الحس بموضوعه. وبالتالي فإن فاعل التعقل حقيقة هو العقل الفعال وإن كان المتعقل هو العقل المنفعل لأن ما هو بالقوة يصير بالفعل بتأثير شيء هو بالفعل. وأرسطو بذلك يقوم بتفسير المعاني الكلية ليربط بينها وبين التجربة

---

(١) تاريخ الفلسفة اليونانية، ص ١٦٤.

(٢) المصدر السابق، ص ص ١٥٧ - ١٦٢، وانظر أيضاً الفلسفة اليونانية مقدمات ومذاهب، ص ١٣٧.

المتمثلة بالصور الخيالية بواسطة العقل الفعال، بخلاف أفلاطون الذي جعل المعاني الكلية صوراً لموجودات مجردة وفصل العلم عن التجربة[١].

٢ ـ المعرفة في العصور الوسطى

ما إن تحولت المسيحية إلى دين رسمي للدولة البيزنطية عام (٣١٣م) حتى هيمنت على الفكر الغربي ولا سيما خلال القرون الوسطى، وبصورة خاصة في مجال الفلسفة، حيث طرحت إشكالية أساسية هي كيفية التوفيق بين العقل والإيمان المسيحي في ظل الثقافة الهللينية المشبعة بالروح الفلسفية، وهو ما سعى إليه القديس أوغسطين (٣٥٤ ـ ٤٣٠م) والذي يعتبر من آباء الكنيسة.

وقد بنى منهجه العقلي على أساس رياضي انطلاقاً من البديهة الأولى التي لخصها بقوله: «يمكن أن يشك الشاك في كل شيء ولكنه لا يستطيع الشك في أنه يشك»، فجعل الشك طريقاً إلى اليقين والإيمان، وهو ما فعله «ديكارت» فيما بعد.

وقد تعزز هذا السعي التوفيقي وإعطاء العقل دوره في الدين في القرن العاشر الميلادي مع بيار داميان الذي أعلن أن الفلسفة «خادمة اللاهوت»، ليأتي القديس «أنسلم»، فيدعو إلى إخضاع الحقائق الدينية للتفكير العقلي المطلق[٢].

ـ القديس توما الأكويني (١٢٢٥ ـ ١٢٧٤م):

يعتبر القديس توما الأكويني، مؤسس الاتجاه المدرسي (سكوليست) في الفكر الغربي، رائد العقلانية والمحيي للفلسفة اليونانية ولا سيما الأرسطية، تأثراً بتيار الرشدية والسينوية الذي اجتاح الغرب، حتى استطاع أن يجعلها الينبوع الذي

(١) المصدر السابق، ص ١٦٥.

(٢) عقيل الشيخ حسين، محاضرات في فلسفة الغرب، ط. كلية الرسول الأكرم (ص) ـ بيروت، لا يوجد ترقيم فني للمحاضرات.

تستقي منه المسيحية فكرها وتصيغ على ضوئها براهينها للدفاع عن الإيمان.

لقد تابع توما الأكويني أرسطو في نظرته إلى المعرفة ودور الحس والعقل، أخذاً بقواعد المنطق الأرسطي.

إن معرفة الحقيقة عنده هي الفضيلة الأسمى، وهي تبتدىء بالعالم المحسوس بواسطة الحس لتكتمل في عالم المعقولات بواسطة العقل. ويمكن الوصول إلى الحقيقة من خلال البناء المنطقي السليم للتفكير. والحقيقة عنده هي تطابق الفكرة (الصورة الذهنية) مع الشيء (الواقع)، وهو نفس التعريف المتبنى للحقيقة عند الشيخ الرئيس ابن سينا والفلسفة المشائية. ومن هنا، كان يعتقد بأن الفكر هو مرآة العالم العاكسة له بأمانة. على أن كلاً من الفكر والواقع هما من الله تعالى، مما يعني أن المعرفة الإنسانية هي معرفة مستمدة منه تعالى[1].

ويمكن القول بأن القرون الوسطى لم تقدم شيئاً جديداً لعلم المعرفة في الغرب سوى أنها أحيت هناك دور العقل بشكله اليوناني في مواجهة هيمنة الكنيسة، انتظاراً لعصر النهضة وما سيأتي به.

٣ ـ علم المعرفة في العصر الحديث

يقصد بالحداثة عند المؤرخين للفلسفة الغربية من الناحية الزمنية الفترة الممتدة ما بين سنة ١٦٠٠م إلى سنة ١٩٠٠م. وهي فترة تنتمي من حيث حضورها الفكري اليوم إلى التاريخ، نظراً لانكفاء التأثير الفعال لها عن عالمنا المعاصر، بسبب نشوء فلسفات جديدة نتيجة للمواجهة مع فلسفات الحداثة والسعي المستمر إلى التمايز عنها وتخطيها[2].

---

(١) المصدر السابق.

(٢) انظر إ.م. بوشنسكي، الفلسفة المعاصرة في أوروبا، ت. د. عزت قرني، عالم المعرفة، العدد ١٦٥، ص ٢١.

وقد بدأ العصر الأوروبي الحديث على أثر انهيار ما عرف بالفلسفة المدرسية التوماوية، وأعقب ذلك ظهور عصر الأنوار الذي أعطى للعقل الحق في مناقشة كل شيء.

لقد ساد هذا العصر، وبشكل رئيسي، تياران أساسيان هما: التيار العقلي والتيار الحسي والتجريبي. وقد بدأ التيار العقلاني الحديث مع «ديكارت» محاولاً وضع أسس عقلية للإيمان المسيحي، وتكامل هذا المنحى، وخاصة في الجانب المعرفي، مع الفيلسوف الألماني «عمانوئيل كانت». وأما التيار الحسي فقد كانت انطلاقته مع «جون لوك» الفيلسوف الإنكليزي المعروف، ثم بلغ الذروة على يد مواطنه ديفيد هيوم (١٧١١ ـ ١٧٧٦م).

أ ـ رينيه ديكارت (١٥٩٦ ـ ١٦٥٠م):

أمام تيار الشك الجارف الذي اجتاح أوروبا، لم يجد «ديكارت» أمتن من الشك نفسه كنقطة انطلاق للوصول إلى اليقين. فكل شيء يخضع للشك إلا الشك نفسه، فإن الشاك لا يشك في شكه، والشك ناتج عن الفكر فإذا شك فهو إذن يفكر، وهذا يستلزم بالضرورة التسليم بوجود يصدر عنه الفكر.

إن هذا بمجموعه شكل الحقيقة الأولى الحاضرة عنده فلا ترجع إلى قياس توفر مقدمته الكبرى من الخارج، وقد استند إليها لبناء صرح معرفته. وعرفت هذه الحقيقة بـ (الكوجيتو) أي (أنا أفكر، إذن أنا موجود).

وعلى أساس هذه الحقيقة الأولى قرر «ديكارت» وجود أفكار يدركها العقل في ذاته دفعة واحدة بكل جلاء ووضوح، وعلى ضوء النور الداخلي الساطع الذي ينطلق من الداخل إلى الخارج ومن الذهن إلى الأشياء[1].

(١) تاريخ الحضارات العام، بيروت ـ باريس، منشورات عويدات، ج٤، ص ٢٩٣.

وهكذا طرح «ديكارت»، إلى جانب الحسن، التصورات الفطرية والمعرفة الفطرية عند الإنسان، وهي (الله والنفس والامتداد والحركة)، وهي تصورات واضحة لدى العقل البشري غير مأخوذة عن حس. فالأفكار الإنسانية عنده على ثلاثة أنواع:

الأول ـ الأفكار الغريزية أو الفطرية المشار إليها، وهي المعرفة الحقيقية والأصلية، لصدورها عن الله سبحانه.

الثانية ـ الأفكار الغامضة التي تحدث في الفكر بسبب علاقة الحواس مع الخارج، وهي غير أصيلة بنظره ولا تتمتّع بجلاء ووضوح النوع الأول، ولذا يسميها بالغامضة.

الثالثة ـ الأفكار المصطنعة من الإنسان، والتي يؤلفها عن الأفكار الأخرى، وحتى الأفكار والتصورات المادية فقد جعلها على قسمين: فطرية مثل (الامتداد)، وغير فطرية؛ وهي الطارئة والمعبرة عن انفصالات النفس الخاصة مع الخارج، كالصوت والرائحة والضوء والطعم والحرارة واللون.

ويمكن القول بأن «ديكارت» لم يؤمن إلا بالمعرفة العقلية الفطرية لأنها معرفة من الله سبحانه وتعالى. وهي معرفة صحيحة قطعاً لأنه تعالى لا يخدع[1].

ب ـ جون لوك (١٦٣٢ ـ ١٧٠٤م):

واجه «لوك» واقعاً استولت عليه مفاهيم «ديكارت» عن الأفكار والمعارف الفطرية، وهو ما لم يقبل به، فوجه نقداً شديداً إلى تلك المفاهيم خلال دراسته المفصلة للمعرفة الإنسانية في كتابه (مقالة في التفكير الإنساني) حاول فيها أيضاً إرجاع جميع المعارف إلى الحس.

---

(١) فلسفتنا، ص ص ٦١ و١١١.

فالإنسان عنده يولد والعقل أشبه بالصفحة البيضاء الملساء، وبالتالي لا معرفة قبلية فطرية لديه مهما كانت واضحة كما يدعي «ديكارت». ثم تبدأ معرفته بالتشكل من خلال تجاربه الحسية، وتتوسع وتتنوع بتوسع وتنوع هذه التجارب. وأما العقل، فبمعزل عن الحس، غير قادر على أن يفعل شيئاً، إذ ليس بمقدوره أن يختلق المعنى ابتداءً وبمعزل عن الحس، بل ليس له إلا التصرف في المعاني الحسية التي وردت إليه عن طريق الحواس، تركيباً وتجزئة وتجريداً وتعميماً.

وهذا يعني أن المعرفة محددة بحدود التجربة، ويصبح الكلام عن الميتافيزيقيا عبثاً. كما ويعني أن المنهج العلمي المتبع لديه هو الاستقراء، لأن سير المعرفة يبدأ من الخاص إلى العام، أي من التجربة إلى القاعدة الكلية والقانون، على عكس ما يقوله المذهب العقلي تماماً[1].

وأما حقائق الأشياء، فليس بمقدور الإنسان الوصول إليها إلا بمقدار ما يتيحه له الحس والتفكير، والعقل كما سبق ليس له إلا التصرف بالمعنى المحسوس، فهو تابع له، وأما الحس فميدان البحث فيه هو التجربة والاختبار، فلا بد للعقل من التسليم بالعجز من بلوغ الحقيقة والاكتفاء بما يترجح لديه. لكن الراجح يبقى مغموراً بالشك طالما أنه لا يزال راجحاً، أي مظنوناً، ولم يصل إلى حد اليقين[2].

وهكذا يقسم «جون لوك» المعارف الإنسانية إلى ثلاثة أقسام محدداً قيمها كالتالي:

١ - المعرفة الوجدانية التي لا تتوقف على شيء آخر كمعرفتنا بأن الواحد

---

(١) المصدر السابق، ص ص ٦٤ و٧٤ وما بعدها.

(٢) تاريخ الحضارات العام، ج٤، ص ٤١٤.

نصف الاثنين. وهي معرفة حقيقية لها قيمة فلسفية كاملة.

٢ ـ المعرفة التأملية الحاصلة من الاستعانة بمعرفة سابقة، كمعرفتنا بأن مجموع زوايا المثلث يساوي قائمتين، وهي معرفة صحيحة أيضاً وإن احتاجت إلى استدلال صحيح.

٣ ـ المعرفة الحسية وهي الحاصلة من تعلق الحس بالمعلوم. وهذه المعرفة بنظره ليست بذات قيمة فلسفية كاملة لوقوع الأخطاء فيها. ولذا، فصَّل في موقفه من الخصائص المادية: فبعضها لها صفة الحقيقة والموضوعية، كالشكل والامتداد والحركة، وبعضها الآخر مجرد انفعال ذاتي، كاللون والطعم والرائحة وسائر الصفات. وهذا الموقف من المعرفة الحسية، وإن كان صحيحاً من حيث المبدأ، يتعارض مع قوله برجوع الإدراك والمعرفة كلها إلى الحس والتجربة.

إن محصل هذه النظرية في المعرفة هو «الشك المطلق في قيمة كل معرفة إنسانية لأنها ليست في حقيقتها ونواتها الأساسية إلا إدراكاً حسياً اكتسب بالتجربة الظاهرية أو الباطنية»[1].

إن هذا الشك الذي أحياه «جون لوك» تحول إلى فلسفة كاملة بلغت ذروة التطرف الذي يحيل المعرفة فيسقطها عند «ديفيد هيوم».

فقد رأى النفس مجموعة من الأفكار التي يمكن وحدها أن تعرف بصورة مباشرة، نافياً القوانين العامة، لأنها ليست سوى الربط الحاصل بين شيئين بسبب تكرار التجربة، وهو أمر ذهني لا يعبر عما في الواقع، فتفقد هذه القوانين بالضرورة كل قيمة موضوعية.

---

(١) فلسفتنا، ص ١١٦.

ومن هنا يستحيل إثبات وجود عالم حقيقي خارج الذهن لاستحالة الانتقال مما في الذهن إلى الواقع. وهذا يعني سريان الشك في كل شيء: العقل، والحقيقة، وخصوصاً المعرفة، ولا سبيل أمام الإنسان سوى الإيمان والاعتقاد بهذا العالم وبلا برهان(١).

ج ـ عمانوئيل كانت (١٧٢٤ ـ ١٨٠٤م):

حينما نلتفت إلى تأثير الفلسفة الكانتية على الفكر الغربي الحديث وهيمنتها على القرن التاسع عشر وحتى على بعض مفكري القرن العشرين، ندرك الأهمية الفلسفية الاستثنائية للفيلسوف الألماني «عمانوئيل كانت».

لقد كان هدفه الأساسي إنقاذ العقل والعلم والأخلاق والدين من إفراط وتفريط ظهرا في الاتجاهين السائدين آنذاك وهما: الاتجاه العقلي والاتجاه التجريبي. فالأول أفرط في العقلية إلى حد إلغاء أية قيمة للمعرفة الحسية، والثاني فرَّط بالعقل إلى درجة الاعتماد على الحس واعتبار العقل تابعاً له لا غير. فذهب «كانت» إلى وجود نوع من الشراكة المعرفية بين العقل والحس، حيث ينتهي من تحليله لعملية المعرفة إلى التصورات الذهنية التي ترجع إلى الحس «ولكنها تمتاز بالموضوعية والعمومية»، ولذا وصفت فلسفته بـ «التصورية»(٢).

لقد كتب في نقد العقل الخالص لا ليهاجمه، بل ليبين بالتحليل إمكاناته وما يقدمه من معرفة ذات قيمة مطلقة. فالعقل الخالص هو المعرفة التي لا تأتي عن طريق الحواس كما تقتضيه الطبيعة التركيبية للعقل.

وقد تصدى لتجريبية «هيوم»، فبين بطلانها لابتنائها على مقدمات باطلة. فهذه السلسلة من الأحاسيس التي اعتبرها «هيوم» مصدر المعرفة الوحيد، لا

---

(١) الفلسفة المعاصرة في أوروبا، ص ٢٥.

(٢) انظر المصدر السابق، ص ٢٧ الهامش (٤١).

تقدم تتابعاً ضرورياً أو سياقاً ثابتاً يفيد اليقين الدائم، بل هي في معرض التفسير الدائم. كما أن التجربة ليست الوحيدة في مجال تحديد المعرفة والفهم، وهي لا تقدم لنا حقائق لها صفة العموم، بل تحرك فينا رغبة المعرفة دون أن تصل إلى حد الإقناع. فكان لا بد من أن تكون الحقائق العامة المتصفة بالضرورة مستقلة عن التجربة، وتستمد ضرورتها من داخل العقل الإنساني بمقتضى تركيبه الفطري.

وفي تحليله لعملية المعرفة يرى «كانت» أن البداية هي مع الحس وصولاً إلى الفكر التام عبر مرحلتين: الأولى في تنسيق وتنظيم الأحاسيس المتدفقة من الخارج عبر الحواس مع إضفاء صفة الإدراك عليها بالتوصيف الزماني والمكاني، والثانية في تنسيق وتنظيم هذه المدركات الحسية لتخرج بتعمّل العقل فيها مدركات عقلية، وبذلك يتحول الإحساس إلى معرفة[١]. ويوضح «كانت» مقصوده من التركيب الفطري للعقل، إنه مجموعة أفكار من قبيل السبب والوحدة والعلاقة المتبادلة والضرورة إلخ.. التي تستقبل الإدراكات الحسية فترتبها وتصوغها مدركات فكرية منتظمة. وهذا العقل المنسق والمنظم لا يمكن للتجربة أن تستغني عنه[٢].

إن العالم التجريبي عند «كانت» هو نتاج تركيب قامت به الذات الترانسندنتالية، أي المتعالية عن التجربة. ويقصد بها «ما يخص الفكر وحده وينصب على المبادىء والصور الأولية ويقابل التجريبي»[٣]، وذلك من خلال كم هائل من الإحساسات غير المنظمة، ثم يقوم العقل بإدخال قوانين المنطق

---

(١) ول ديورانت، قصة الفلسفة، ت. د. فتح الله محمد المشعشع، بيروت، مكتبة التعارف ١٩٨٨، ص ص ٣٣٣ ـ ٣٣٦.

(٢) المصدر السابق، ص ٣٤١.

(٣) الفلسفة المعاصرة في أوروبا، ص ٢٦، الهامش رقم (٣٣).

والرياضيات التي يشرعها إلى ذلك العالم ليخضعه لها، ويبقى العقل نفسه فوق القوانين، بل هو منبعها لأنه لم يأت من العالم الحسي.

وبناءً عليه، تصبح معرفة «الشيء في ذاته» أمراً غير ممكن لأن حقيقة الشيء تتعدى الحس، والمعرفة تنحصر في نطاق «الحدس الحسي»، أي إدراك ما تقدمه الحواس[١]. كما أنه وبمعزل عن الإحساسات تبقى مقولات العقل فارغة من المادة، أي من المدركات الحسية. وهنا قول مشهور لـ «كانت» هو:

«العقل بغير الحس فارغ، والحس بغير العقل أعمى»[٢].

لقد أثار «كانت» بنظريته هذه مشكلة كبيرة وخطيرة ألّبت عليه الرأي العام الديني عموماً والكنسي بالخصوص، حينما كتب أن الدين واللاهوت يخطىء حينما يريد البرهنة بالعقل النظري على قضايا من قبيل خلود الروح وحرية الإرادة ووجود الله تعالى، لأن السببية والضرورة ونحوهما من المدركات العقلية لا تكسب مشروعيتها ويصح الاعتماد عليها إلا إذا طبقت على الظواهر الحسية من خلال التجربة، لا على عالم الحدس والاستنتاج. ولذا، لا يمكن إثبات الدين بالعقل النظري[٣].

من هنا، ولأجل حل هذه المشكلة، لجأ «كانت» إلى العقل العملي ليطرح مقولة تشييد الدين على أسس أخلاقية بشرط أن تكون مطلقة غير مستفادة من التجربة، ويقينية عامة لا تقبل نقض العقل.

إنها أسس تستمد من باطن النفس الإنسانية بإدراك وبصيرة مباشرة،

---

(١) المصدر السابق، ص ٢٧ الهامش رقم (٣٥).
(٢) المصدر السابق، ص ٢٧، الهامش رقم (٣٦).
(٣) قصة الفلسفة، ص ٣٤٦.

لتكون فوق العقل وفوق التجربة، ولا يصلح لها إلا اسم «الأخلاق الفطرية»[١]. لقد خلص «كانت» إلى أن أحكام العلوم الرياضية هي تركيبة أولية ذات قيمة مطلقة بلا ريب من الناحية الفلسفية.

وأما الأحكام القائمة على أساس التجارب، كما هو الحال في العلوم الطبيعية، فهي تركيبة ثانوية، والحقيقة فيها نسبية دائماً، لأن الإدراكات الأولية ليست علوماً، بل روابط ذاتية تدخل في معرفتنا عن الظواهر الخارجية، والشيء لذاته يختلف عن الشيء لذاته (أي ذات المدرِك).

وأما الميتافيزيقيا، فلا يمكن الوصول فيها إلى معرفة عقلية صحيحة، لا على أساس الأحكام التركيبية الأولية ولا الثانوية[٢].

٤ ـ المعرفة في الفلسفات المعاصرة

شهد مطلع القرن العشرين نشوء فلسفات غربية جديدة قطعت كل صلة لها بالقرن الماضي وشكلت قفزة نوعية كبيرة للفلسفة في الغرب، كفلسفة الحياة، والماهيات أو الفينومينولوجيا، مضافاً إلى الوجودية. وقد حصلت في هذا السياق التطوري متغيرات هامة في علم المعرفة، حيث حاولت إدخال عناصر جديدة مؤثرة في تشكل المعرفة وتحديد قيمتها. وسأعرض باختصار لأهم هذه الفلسفات ورؤيتها للمعرفة.

أولاً ـ الفلسفة المثالية:

رغم الأهمية النسبية التي نالتها المثالية في مطلع القرن العشرين، خصوصاً مع صعود رموزها الكبار من أمثال «بندتوكروتشه» الإيطالي (١٨٦٦ -

---

(١) المصدر السابق، ص ٣٤٩.

(٢) انظر فلسفتنا، ص ١٤٩.

١٩٥٢م)، و«ليون برونشفيك» الفرنسي (١٨٦٩ ـ ١٩٤٤م)، إلا أنها تراجعت إلى الصف الأخير عند منتصف القرن، مع رحيل هذه الرموز وتقدم فلسفات الحياة والفينومينولوجيا عليها[١].

وأعرض لآراء «ليون برونشفيك» في مسائل المعرفة كنموذج أساسي، من خلال كتابه الأهم «جهة الحكم». حيث يقرر في البداية الفرضية المعرفية الأساسية في مذهبه وهي أن العالم الحقيقي هو ما تكوِّنه المعرفة، فما يقع خارج هذا العالم لا يمكن تحديده أو الوصول إليه، فيصبح مساوياً بالنسبة إلينا للعدم. أما وظيفة الفلسفة فنقد الفكر لأنه المكشوف لديها. ومن هنا يعرِّف الفلسفة بأنها «نشاط عقلي يعي نفسه».

إن التصور عنده مهما كان بسيطاً، فهو تركيب من مفهوم وما صدق وانطبق عليه، والإدراك هو في نهاية المطاف الحكم، لأنه النشاط الأساسي الوحيد للعقل. والحكم يقوم على الفعل، أي فعل الكينونة. ويتضح من خلال هذا التسلسل أن الموضوع الحقيقي للفلسفة هو «أوضاع الفعل»[٢]. وفي تحليله للحكم يرى «برونشفيك» أن له شكلين: شكل التداخل وشكل التخارج.

أما التداخل فيقوم على التواجد الباطني للأفكار مع بعضها البعض ضمن وحدة العقل، وهو الذي يجعل الحكم معقولاً ومفهوماً. وساحة هذا التداخل وميدانه هي الأحكام النموذجية أي المثالية.

وأما التخارج، فينطلق أساساً من التنوع داخل الحكم، ويحصل عند تصادم العقل مع العنصر اللاعقلي والذي هو عبارة عن الحد الذي يحدُّه العقل لنفسه، ويتخيل الإنسان عند الصدمة أنه شيء من خارج العقل. وساحة هذا

---

(١) الفلسفة المعاصرة في أوروبا، ص ١٢٥.

(٢) المصدر السابق، ص ص ١٤٥ ـ ١٤٦.

التخارج هو أحكام الواقع. وبين هذين الشكلين يوجد شكل ثالث ميدانه الممكن. إن العقل برأيه وحدة، ولن يتكامل الفكر الإنساني إلا في الحكم التحليلي الرياضي، أي حيث يكون المحمول جزءاً من الموضوع ويظهر التداخل جلياً، ويعتقد «برونشفيك» بوجود عالمين في قبال عالم العقل هما: عالم العلم الشامل للأحكام الهندسية والطبيعية والاحتمالية، حيث تزداد فيها درجة اللاعقلية، وعالم الإدراك الحسي، وهو عالم الحياة اليومية. أما مشكلة تحديد العالم الحقيقي منهما فلا يحلها إلا العقل السائر نحو الوحدة والتداخل.

وفي الختام، يرى «برونشفيك» أنه لا يوجد شيء خارج حرية العقل وحركته الخلاقة النامية باستمرار، والسائرة نحو الوحدة التامة للوعي الذي يعني الوحدة الجوهرية للوجود والمباطنة بين الخالق والكون[1].

ثانياً ـ الفلسفة المادية:

تعتبر «المادية» من أكثر الفلسفات هيمنة على الحياة الغربية اليومية وعلى ثقافة المفكرين، بحيث من لم يكن مادياً فهو لا أقل يميل نحو المادية بداعي العلمية والعقلانية وغيرها. وتندرج تحت هذا العنوان مذاهب فلسفية عديدة أهمها فلسفات برتراندرسل والوضعية الجديدة والمادية الجدلية.

أ ـ الوضعية الجديدة:

تسمى أيضاً «الوضعية المنطقية»، وهي ترجع في أصولها إلى وضعية «أوغست كونت» (١٧٩٨ ـ ١٨٥٧م)، و«جون ستيورات ميل» (١٨٠٦ ـ ١٨٧٣م)، والمدرسة التجريبية الإنجليزية. ويكاد يكون روادها كلهم من الألمان. وقد اعتمدت بالدرجة الأولى على أفكار الفيلسوف النمساوي «لودفيج

---

(١) انظر المصدر السابق، ص ص ١٤٦ ـ ١٥١.

فتغنشتين» (١٨٨٩ ـ ١٩٥١م)، لا سيما في مجال المعرفة. وبنظرهم، لا يوجد إلا مصدر واحد للمعرفة هو الحس. فالحواس تدرك الحوادث بصورة مادية ومستقلة عن بعضها البعض. لكنهم، وبعكس النظرة التجريبية التقليدية القائلة بـ «بعدية» المنطق للتجربة وكونه مجرد تعميم للوقائع الجزئية، وعلى خلاف مقولة «كانت» من أن المنطق قوانين «قبلية»، لكنها تركيبية بمعنى أنها «ليست تحصيل حاصل في علاقة موضوعها بمحمولها»، ذهبوا إلى موقف وسط يتبنى قبلية قوانين المنطق «وأنها مستقلة عن التجربة، ولكنها أيضاً مجرد تحصيل حاصل أي أنها لا تعني شيئاً ولا تدل على شيء في التجربة» بمعنى أنه لا دلالة موضوعية لها، بل تنحصر في دورها الوظيفي كمجموعة قواعد أشبه بقواعد النحو تنظم معطيات التجربة الحسية وتركيب الكلام، تم استخراجها من مبادىء بطريقة تحكمية. وهذه القواعد وإن كانت ملزمة بنتائجها، لكنها تبقى قائمة على أساسٍ اتفاقي محض.

وإذا كان «فتغنشتين» يمنع الحديث منطقياً عن اللغة وأنه ينبغي أن نكتم ما لا نستطيع أن نتحدث عنه». فإن المدرسة الوضعية الجديدة جوزت ذلك عن طريق استخدام لغة أخرى هي «لغة اللغة» أو «اللغة الثانية»، فتحولت الفلسفة إلى دراسة منطقية تحليلية لتركيب الجمل العلمية[1].

وبناءً على ذلك كله، لا يعود هناك مجال للبحث في الماورائيات لأنها خارج «العلم» ولا يسمح به لا المنطق التجريبي ولا لغة الجمل العلمية.

ب ـ المادية الجدلية (الماركسية):

إن المعرفة هنا مآلها إلى المادة. وهي أمر ممكن تدل عليه التكنولوجيا والعلوم الطبيعية المتقدمة يوماً بعد يوم.

---

(١) انظر المصدر السابق، ص ص ٩٧ ـ ٩٨.

وليست المعرفة سوى نتاج البناء التحتي الاقتصادي فهي تابعة له على كل حال، وهدا ما أفقدها عامل الثقة رغم التأكيد الماركسي على قيمة المعرفة، وضرورة النظرة الواقعية إليها، ويقصدون بالواقعية أخذ الوقائع بعين الاعتبار.

إن موضوع المعرفة أمر مستقل في حد ذاته، والعقل يعمل على تحصيل الصورة العاكسة له في الذهن.

ويشكل الحس أساس المعرفة، لكنه لا يلغي الحاجة إلى العقل كمنظم لمعطيات التجربة، والإنسان لا يتمكن من إدراك جوهر الشيء إلا عبر الظواهر.

أما الحقيقة فمعيارها الوحيد هو العمل، وهي نظرة تقترب من البراغماتية، والإنسانية لا تزال في طريقها للوصول إلى الحقيقة الكاملة حتى يومنا هذا. ولذا كانت الحقيقة نسبية، وفي كيفية متناسبة مع احتياجات الإنسان، لأنها المحددة لمضمون ودرجة الوعي عنده[١].

ثالثاً ـ فلسفة الحياة:

وهي محاولة لتفسير الواقع من خلال مفهوم الحياة، تركز على الصيرورة والحركة أكثر من اهتمامها بالوجود، من خلال علم البيولوجيا والتزامها التجربة الخالية عن القبليات، وتبني على هذا الأساس رؤيتها للمعرفة.

وأهم ممثليها الفيلسوف الفرنسي «هنري برجسون» (١٨٥٩ ـ ١٩٤١م).

وقد تناول في نظرية المعرفة أمرين أساسيين هما: الإدراك الحسي والذاكرة. حيث يرفض الوظيفة التأملية المنقطعة عن العقل والعمل، أما الإدراك الحسي، وهو عملية تجميع للصور الضرورية المتناسبة مع العمل، فهو خاضع لمقتضيات العمل الذي يستهدف تحصيل منفعة معينة.

---

(١) المصدر السابق، ص ص ١١٤ ـ ١١٥، وانظر أيضاً فلسفتنا، ص ١٦٠.

وهذا يعني أن الإدراك الحسي لا يصل إلى كل أجزاء الواقع، وإنما إلى الأجزاء العملية منه. فهو يرفض المادية التي تربط الوعي بالجسم، لأنه لا علاقة ـ برأيه ـ بين الظواهر النفسية والظواهر الفيزيولوجية. والدليل على ذلك هو الذاكرة الخالصة، فالذاكرة على قسمين: ذاكرة ميكانيكية جسمية تؤدي وظائفها بتكرارية، وذاكرة خالصة قوامها «صور الذكرى». وفي سياق رفضه للمادية يفصل بين الذاكرة والدماغ؛ فليس أحدهما وعاءً للآخر ومركزاً له؛ بل للدماغ وظيفة الربط والإرسال من جهة إلى أخرى. وأما الذاكرة فليست إدراكاً حيناً، بل لها كيفية مغايرة تماماً للإدراك الحسي[1].

إن الفكرة الأهم عند برغسون في سياق نقده للتفكير الكانطي هي الإحساس بالزمان الحقيقي حيث يرجع الى الوجدان والشعور رافضاً النظرة المادية التفكيكية بين اللحظة والهنيهة التي قبلها وبعدها وبها تفكيك للأنا الواحدة التي لا تقبل التجزئة الحقيقية المنسابة في كل الأنات كانسياب اللحن الموسيقي الواحد في النغمة السابقة والحاضرة واللاحقة. وهكذا يتحقق الشعور بالزمن وهو الديمومة التي تمثل أساس وجودنا. إن الزمن هنا لا يعود اللحظة الحاضرة، بل هو جوهر الأنا والشيء، بل الوجود، وبواسطته يكون الانسان على اتصال بالحقيقة الواقعية[2].

وفي الوقت الذي يؤيد فيه «برجسون» حرية الروح واستقلالها عن المادة، لأن في ذلك دوامها بعد الموت، فإنه يحمل على الفلاسفة لاستخدامهم لغة العقل ومفاهيمه في التعبير عن هذا المعنى[3]. إن هذه النظرية المعرفية التي ترجع

---

(١) المصدر السابق، ص ١٨١.

(٢) جان فال، الفلسفة الفرنسية من ديكارت الى سارتر، ت. الأب مارون خوري، منشورات عويدات، ط. الرابعة ١٩٨٨، ص ١١٨ ـ ١١٩.

(٣) المصدر السابق؛ ص ١٨٧.

الحقيقة إلى المنفعة، هي ما نادت به «البراجماتية» أيضاً في تيارها الأمريكي - الإنجليزي، وإن اختلفوا فيما بينهم حول تحديد شروط المنفعة[١].

رابعاً - الوجودية:

الوجودية تيار واسع يحمل تنوعاً في وجهات النظر تتراوح بين الإيمان والإلحاد. ويرجع الكثيرون أصولها إلى الفيلسوف الدانمركي «سورين كير كيجارد» (١٨١٣ - ١٨٥٥م)، وهي تركز على الوجود وأسبقيته على الماهيات والجواهر أولاً، وترفض فكرة القوانين العالمية الكلية ومستتبعاتها ثانياً، وأخيراً تؤكد على ضرورة الرجوع إلى الذات الإنسانية ومعايشتها للانفتاح على الوجود الحقيقي الذي يضع الإنسان أمام اللاوجود فيدخل معه في صراع يبذل فيه جهده لتحقيق الوجود[٢]. ويمثل الفيلسوف الفرنسي «جان بول سارتر» (١٩٠٥ - ١٩٨٠) الوجودية بوجهها الإلحادي. وفي نظرية المعرفة، لا يرى «سارتر» إلا ظواهر لا تملك صيغة «الشيء في ذاته» كما في التصور الكانتي، ولا الجوهرية بالمعنى الأرسطي. وليس الوجود سوى ظاهرة كذلك، إلا أنها تستدعي الوجود (وجود الظاهرة)، فيتخطى الوجود حدود الظاهرة.

وأما المعرفة فهي عدمٌ بنظره وليس لها أي مضمون، بل هي مجرد تزامن بين «الوجود لذاته» (الإنسان) و«الوجود في ذاته» (الأشياء). فكل الأشياء في العالم هي أدوات لخدمة مشروع تحقيق «الوجود لذاته».

وهذه النظرية تقود حتماً إلى إنكار كل قيمة موضوعية وتنفي كل معنى للحياة الإنسانية[٣].

---

(١) انظر المصدر السابق، ص ١٩٣.

(٢) انظر محاضرات في فلسفة الغرب.

(٣) المصدر السابق، وانظر أيضاً الفلسفة المعاصرة في أوروبا، ص ص ٢٩٤ - ٢٩٥.

خامساً ـ فلسفة الماهيات (فينومينولوجيا):

«الفينومينولوجيا» هي تيار فلسفي كبير أسس له الفيلسوف الألماني «إدمندهسّرل» (١٨٥٩ ـ ١٩٣٨م)، يقوم على منهج توصيف المعطى المباشر (الظاهرة). فموضوعه هو «الماهية» بما هي مضمون عقلي مثالي للظاهرة، وهو يرفض ضرورة تقديم نظرية معرفية كخطوة أولى في الموقف الفلسفي.

وأهم مفكري هذه الفلسفة هو «ماكس شلر» (١٨٧٤ ـ ١٩٢٨م).

يقسم «شلر» المعرفة إلى ثلاثة أنواع: الأولى المعرفة الاستقرائية في العلوم الوضعية، وموضوعها الواقع الخارجي، وهو وجود حقيقي يتم إثباته عند التصادم معه، والمعرفة الثانية هي معرفة «البنية الماهوية» للموجود، أو الجواب على (ما هو؟). وهو إذ يعترف بالمعطى القبلي متابعة لـ «كانت»، يخالفه في أن هذا القبلي هو ماهيات وليس قضايا، وهي مستقلة عن الجانب الصوري المتمثل بالاستقراء. ولا يوافق «شلر» على كون نظرية المعرفة هي الأساس فيما يتعلق بالقبليات، بل هي مجرد جزء من «نظرية العلاقات الموضوعية بين الماهيات». وهو يرى أن هناك قبليات قلبية يسميها بـ «القبلية الانفعالية».

والمعرفة الثالثة هي الميتافيزيقية أو معرفة الخلاص، وهي نتيجة لربط نتائج العلوم الوضعية بالفلسفة للإجابة على تساؤلات تقع على حدود العلم، ولا يستطيع العلم الإجابة عنها، مثل: ما الحياة؟

ويدعو «شلر» إلى ميتافيزيقيا حديثة تقوم على دراسة «أسس الأنتروبولوجيا» الباحثة حول الإنسان والتي يسميها «ميتا ـ أنتروبولوجيا»[(١)].

(١) الفلسفة المعاصرة في أوروبا، ص ٢٣٩ وما بعدها.

سادساً ـ فلسفة الوجود:

وهي الفلسفة الباحثة في الميتافيزيقيا بطريقة تأملية تستبعد الخيال والعاطفة وتستعين بالوسائل العقلانية، ويمثل «ألفرد نورث وايتهد» الشخصية الأبرز بين مفكري هذه المدرسة إلى جانب «نيقولاي هارتمان» (١٨٨٢ ـ ١٩٥٠م) مضافاً إلى المدرسة التوماوية الجديدة.

أ ـ «ألفرد نورث وايتهد» (١٨٦١ ـ ١٩٤٧م):

يتبنى «وايتهد» الواقعية رافضاً المثالية القائمة على مبدأ «المباطنة» القائل بأننا لا نعرف إلا ما هو «فينا»، لأنها ونحن «هنا» نعرف الأشياء وهي «هناك»، وهذا يعني أن «الحدث» يتعدى ذاته بفضل الإدراك. ويعتقد «وايتهد» أن التشويه في المعرفة ناتج عن تأثير الظروف الذاتية التي تمنعنا عن معرفة «الحدث» إلا بمقدار ما يكون جزءاً من ذواتنا.

وعلى المستوى المنهجي، يوجه «وايتهد» نقداً شديداً إلى الاستقراء واصفاً إياه «بالتخمين» لأنه ليس عملاً ذهنياً وعقلياً يوصل إلى قوانين ثابتة، بل غاية ما يقدمه هو خصائص مجموعة حوادث في إطار زماني ومكاني محدد، ويؤكد «وايتهد» على المعرفة المباشرية المزدوجة والحسية ويسميها (المباشرة التصورية)، ومعرفة السببية أو (الفاعلية السببية)[1].

ب ـ التوماوية الجديدة:

تعتبر التوماوية الجديدة، (نسبة إلى القديس توما الأكويني)، الفكر الفلسفي والروحي للكنيسة الكاثوليكية المعاصرة. وكان نشوؤها استجابة لدعوة البابا ليو الثالث عشر عام ١٨٧٩م العالم المسيحي «العودة إلى ينابيع الحكمة

---

(١) المصدر السابق، ص ص ٣٦٤ ـ ٣٦٦.

الصافية المتدفقة من مصنفات القديس توما الأكويني»[١].

إن نظرية المعرفة في رؤية التوماويين الجدد هي جزء من الميتافيزيقيا ونتاج نظرية الوجود، لأن المعرفة برأيهم هي صيرورة «المرء الآخر من حيث هو آخر»، فكأنه يمتلأ به دون أن يتوقف المرء عن أن يكون هو هو، كما يحصل في المعرفة الحسية، حيث يقوم العقل بتجريد الماهية مما يقارن تعينها ليرفعها إلى الكلية والعمومية.

إن التوماوية تنفي المعرفة القبلية، ولكنها تكتفي بالتصورات كشرط ضروري لتكوين قوانين كلية ولو لم تحصل المعرفة الحسية؛ إذ باستطاعة العقل القيام بذلك بواسطة التحليل، كما يحصل في المعرفة الرياضية، وهو ما يفسح المجال لإضافة جديدة وحقيقية للمعرفة.

إن التوماوية تدعو إلى نظرية معرفية واقعية وعقلية، تؤمن بإمكانية معرفة الواقع حقيقة دون التنافي مع الخبرة الحسية، «لأن المعرفة العقلية هي الصورة الأعلى للتجربة وهي اكتمال الحياة، حياة العقل»[٢].

خلاصة

إن العرض السابق للمعرفة في العالم الغربي، رغم ما قد يعترض عليه من الإطالة، لكنه إلى جانب تكميل الصورة المعرفية ككل، وبالتالي إمكان إجراء المقارنة بين النظام المعرفي الغربي والآخر الإسلامي، يهدف بشكل رئيسي إلى الكشف عن الجانب الإبداعي من البحث وفرادة الفكرة التي صاغها السيد الطباطبائي (قده).

---

(١) منير بعلبكي، موسوعة المورد، بيروت، دار العلم للملايين ١٩٩١م، ج٧، ص ١١٥ مادة (السكولاستية المحدثة).

(٢) الفلسفة المعاصرة في أوروبا، ص ص ٣٧٧ ـ ٣٧٩.

إن الرؤى المختلفة التي سبق عرضها لا تتعرض ولو تلميحاً إلى نوع خاص من الإدراك هو من سنخ الاعتباريات، يتوسط بين حقيقتين من جهة ويتميز عنهما من جهة أخرى. ففي هذه المساحة من الإدراك تختلط الحقيقة بالاعتبار وتعطى أحكام أحدهما للآخر، لأن اصطلاح الاعتبار مستعمل فيما يقابل الحقيقة، لكن بغموض وتعميم لا يضع الحد الفاصل بينهما، لا سيما في الاعتبار الذي هو في غاية الدقة لاحتفافه بحقيقتين.

وبعبارة أخرى فإن الاعتباريات الاجتماعية والعملية ذات الصلة بالكمال الإنساني موضوع فلسفي جديد لم يتطرق إليه أحد قبل العلامة الطباطبائي (قده). وإذا كان الجهد قد تركز على الحقيقة، فإن الاعتبار اللاحق لها والواقف على حدودها لم يلق الاهتمام اللازم.

المبحث الثالث:

المعرفة في الفلسفة الإسلامية

سأتناول أولاً الخصائص العامة للمعرفة في الفلسفة الإسلامية مع شيء من المقارنة الضمنية بالمعرفة في الفلسفات الغربية، ثم أعرض لنظرية المعرفة عند أهم المدارس الفلسفية الإسلامية من خلال ممثليها الكبار، مختتماً الفصل بالنظرية العامة للمعرفة عند العلامة السيد محمد حسين الطباطبائي (قده).

أولاً ـ الخصائص العامة للمعرفة في الفلسفة الإسلامية:

تتميز نظرية المعرفة في الفلسفة الإسلامية بصورة عامة، وعلى اختلاف اتجاهاتها، بالخصائص التالية:

١ ـ الواقعية: ففي قبال السفسطة وكل أشكال إنكار الحقائق، تعني الواقعية أن هناك حقائق في الخارج مستقلة عن الإدراك، وأن الذهن يقوم بتحصيل صورة عنها.

٢ ـ نفي القبليات الفعلية: سواء كانت فطرية أو مُثَلية. وهو ما يستفاد من قوله تعالى: ﴿والله أخرجكم من بطون أمهاتكم لا تعلمون شيئاً وجعل لكم السمع والأبصار والأفئدة لعلكم تشكرون﴾ النحل/٧٨.

وهذا لا ينافي وجود الفطرة في النفس الإنسانية التي تظهر مكنوناتها مع

الوقت، لأن المنفي هو الوجود الفعلي للمعلومات لا الإمكاني[١].

٣ ـ تحديد مصادر المعرفة بالأربعة الآتية، والتي تدلل على الطبيعة الشمولية للمعرفة الإسلامية، مع الالتفات إلى الاختلاف في الأهمية النسبية لكل مصدر:

أ ـ الحس: وهو الذي ينال الوجودات المادية المحسوسة من النور والصوت والطعم والرائحة والحرارة. ومع التوسع فيه يمكن تعميمه إلى المحسوسات الباطنية ـ غير المادية ـ من المشاعر والأحاسيس والغرائز.

ب ـ العقل: وهو ما تنال به الحقائق الكلية والمجردة، ويقوم بتركيب المفاهيم الذهنية وتجزئتها وتجريدها وانتزاعها وتعميمها[٢].

ج ـ القلب: ويقصد به «مركز المعارف التي لا هي حسية ولا هي عقلية وإنما تتولد وتنبع من أعماق الإنسان بصورة لا إرادية»[٣].

فالمعرفة القلبية هي معرفة إلهامية وإشراقية، تحصل بعد مجاهدة النفس وترويضها على الطاعة وتوجهها نحو الله تعالى، فتصفو وتصبح «بمنزلة المرأة تنعكس على صفحتها حقائق الأشياء من عالم الغيب فيقف على صور ومعاني لا يمكن الوقوف عليها بالحس والعقل»[٤].

د ـ الوحي: وهو إدراك خاص غير الأقسام الثلاثة السابقة، يخص به

---

(١) نظرية المعرفة، ص ٨٧.
(٢) محمدي ري شهري، مباني المعرفة، مؤسسة المدى للنشر والتوزيع ١٩٩١م، ص ١٨٢.
(٣) المصدر السابق، ص ١٨٨.
(٤) نظرية المعرفة، ص ١٧٩.

الله تعالى من يصطفي من عباده الصالحين، فيحصل للموحى إليه على نحو القطع واليقين من غير أن يحتاج إلى إعمال نظر أو إقامة برهان. وهو مصدر المعارف السمعية والنقلية عن الله تعالى، ولا سيما في مجالي العقيدة والشريعة.

ويتضح أن «النص الإلهي» هو أحد مصادر المعرفة في الفلسفة الإسلامية[١]. ومع ملاحظة ملاك القبول والتلقي في هذا المصدر، وهو النقل المعصوم عن الله تعالى، فيشمل «النص» الكتاب والسنة. ويمكن لنا أن نستبدل عنوان «الوحي» بـ «النص».

٤ ـ اعتماد المنهج القائم على رجوع المعارف النظرية إلى معارف ضرورية، والذي يوصل إلى اليقين، وبالتالي عدم الأخذ بغير العلم.

ثانياً ـ نظرية المعرفة عند الفلاسفة المسلمين:

١ ـ الشيخ الرئيس أبو علي الحسين بن عبد الله المعروف بابن سينا (٣٧٠هـ/٩٨٠م ـ ٤٢٨هـ/١٠٣٧م).

في تحديده لوسائل المعرفة الإنسانية، يرى الشيخ الرئيس أنها ثلاث وهي: الحواس والعقل والحدس أو البصيرة. لكنه يركز على الحس والعقل، لأن العارف بنظره هو فيلسوف في نهاية المطاف، في تدليل على غلبة الجنبة العقلية المشائية في الفلسفة السينوية.

ومن هنا، كانت المعرفة على ثلاثة أقسام: الحسية والعقلية والذوقية أو العرفانية. وينقسم الحس إلى ظاهر وباطن. أما الحس الظاهر فهو الحواس الخمس: السمع والبصر والشم والذوق واللمس. وأما الحس الباطن فهو: الحس

(١) انظر المصدر السابق، ص ١٨٨.

المشترك والحافظة والوهم والمخيلة والمتخيلة.

إن المعرفة الحسية تحصل عند اتصال الحس بالعالم المحسوس في «وسط ملائم»، فتحصل صورة المدرَك في ذات المدرِك، في عملية فعل وانفعال لا محالة، ثم ينتقل الانفعال إلى الحس الباطن، حيث الحس المشترك بخزانته (الحافظة) ليميز المحسوس عن غيره من الموجودات.

وأما الوهم فهي القوة المدركة للامادي من خلال المادي، وذلك بإدراك الرمز، كما هو الحال في الحيوانات، فالشاة تدرك العداوة من خلال الذئب.

لكن المعرفة الحسية والتجريبية تبقى في نظر «ابن سينا»، وعلى رغم أهمية دورها في المعرفة الإنسانية، معرفة نسبية تحتمل الكثير من الخطأ ولا تتجاوز عالم المادة. إن الانتقال من الصورة الحسية إلى الصورة الخيالية، ومنها إلى الصورة العقلية في مرحلة لاحقة، إنما يتم من خلال عملية تجريد من بعض خصوصياتها. فالصورة الحسية هي نفس الصورة الخيالية مجردة عن بعض الخصوصيات الحسية، وهي نفسها الصورة العقلية مجردة عن بعض الخصوصيات الخيالية. فالتجريد عملية اختزال وصقل وتصفية للصورة ذاتها لتنتقل إلى عالم أرفع كما يبين الشهيد الأستاذ المطهري (قده)[١].

يقسم «ابن سينا» العقل اعتبارياً إلى أربعة أقسام هي:

العقل الهيولاني، والعقل بالملكة، والعقل بالفعل والعقل المستفاد.

وهذا التقسيم الرباعي هو من حيثية علاقة العقل بموضوع معرفته وإحاطته به إيجاباً وسلباً، فالعقل المستفاد هو بلحاظ ما أحاط به العقل، والعقل الهيولاني أو المادي فهو فيما إذا لم يكن لدى العقل شيء يذكر عن موضوع المعرفة. وأما

---

(١) مرتضى المطهري، شرح المنظومة، تعريب عبد الجبار الرفاعي، قم، مؤسسة البعثة ١٤١٤هـ، ج٣، ص ٢٠٩.

إذا أحاط العقل بشيء من موضوع معرفته فهو العقل بالفعل أو بالملكة وذلك بحسب كيفية تحصيله له.

إن هذه المراتب الأربعة للعقل هي قوى للنفس يخدم، وبشكل تراتبي، الأدنى منها الأعلى، ويأتي على رأس هذا الترتيب العقل المستفاد، وهو عقل قدسي ويمثل الغاية القصوى، ويأتي بعده العقل بالفعل ثم العقل بالملكة ثم العقل الهيولاني بما فيه من الاستعداد.

ورغم ذلك، فالعقل، بنظر ابن سينا، غير قادر على إدراك حقائق الأشياء، لأن المعرفة العقلية أيضاً كالحسية لها شروط هي مقولات تندرج تحتها المدركات كالزمان والمكان والوضع والعلية وغيرها.. وما يكون خارجاً عنها فللعقل تجاهه أخذ موقفين: إما أن ينكر وجوده أو يسلم به. فمن الضروري التمييز بين أمرين هما: إدراك العقل للشيء، ووجود الشيء في حقيقته وحد ذاته. والأول ليس سوى معرفة ظاهرية تحتمل الخطأ ويقع فيها الاختلاف.

إن للعقل الفعال حضوراً أساسياً في نظرية المعرفة عند «ابن سينا»، حيث إنه آخر العقول العشرة القدسية الصادرة عن واجب الوجود، وهو فعل محض لا قوة فيه، بل يحتوي على كل صور الموجودات في العالم وهو مصدر المعرفة؛ فيشرق بنوره على كل العقول البشرية، ولا يمكن حصول المعرفة إلا بالاتصال به بأحد طريقين:

إما برحلة الحكيم من المحسوس إلى المغقول، وإما بامتلاك مخيلة شديدة القوة، يرى صاحبها في اليقظة ما يراه غيره النائم من المغيبات كما هو حال الأنبياء (ع). يبقى أن نشير إلى أن الكليات عند «ابن سينا» هي الوجود الأولاني السابق على التجربة عند العقل الفعال الإلهي، وإن كانت لاحقة للتجربة بالنسبة للعقل الإنساني، ولا وجود لها منحاز في الخارج، بل وجودها يعين وجود أفرادها. فالكليات إذن هي علة ومصدر للمعرفة بالنسبة للعقل

الفعال، ومعلولة لها بالنسبة للعقل الإنساني[١].

٢ ـ شهاب الدين يحيى بن حبش السهروردي المقتول (٥٤٩هـ/١١٥٥م ـ ٥٨٧هـ/١١٩١م).

هو شيخ الإشراق وصاحب الحكمة المشرقية التي تحولت إلى فلسفة مستقلة وهامة داخل المنظومة الفلسفية الإسلامية، أعادت تظهير الكثير من الأفكار الحكمية القديمة من بلاد اليونان والهند وفارس.

إن فكرة «الإشراق»، وهو يعني السنا والبهاء وإشراق الشمس عند طلوعها، يمكن أن تفهم، وكما يقول المستشرق «هنري كوربان»، على أنحاء ثلاثة:

فالإشراق يعني الحكمة اللدنية من خلال إشراق الكائن وظهور نفسه لنفسه وهي لحظة تجلي المعرفة.

والإشراق يعني فلسفة صوفية ناتجة عن تجربة روحية يشاهد فيها الفيلسوف إشراق المعقولات الخالصة.

كما ويفهم من الإشراق أنه فلسفة الحكماء المشرقيين في بلاد فارس القائمة على الكشف والمشاهدات الصوفية[٢].

إن موضوع المعرفة يمثل الهم الذي أرق حياة «السهروردي» القصيرة، وهو يبحث عن جواب شافي وجده في نهاية المطاف خلال حالة روحية خاصة

---

(١) فيصل بدير عون، الفلسفة الإسلامية في المشرق، القاهرة دار الثقافة للنشر والتوزيع، ص ص ٣٤٩ ـ ٣٦٢. وانظر أيضاً النجاة لابن سينا، طهران المكتبة المرتضوية ط٢، المقالة السادسة، ص ص ١٥٨ ـ ١٦٨.

(٢) هنري كوربان، تاريخ الفلسفة الإسلامية، ت. نصير مروة وحسن قبيسي، بيروت عويدات للنشر والطباعة ١٩٩٨، ص ص ٣٠٩ ـ ٣١٠.

يحاور فيها «أرسطو» في العودة إلى النفس لمعرفتها أولاً تمهيداً لحصول معرفة مماثلة لها ولأنانيتها، قائمة على الظهور والشعور الذاتي والشهود، حيث تعلم النفس بالموضوع بصفتها كائناً نورانياً تشرق عليه ويحضر لديها. فالمعرفة في حقيقتها عند «السهروردي» هي شعور العارف بذاته الذي يشتد ويضعف بمقدار ما يتجافى عن «المنفى الغربي» الذي هو عالم المادة الأرضي[1].

إن هنا علاقة جذرية بين الوجود والإدراك، فالرتبة الوجودية ترتبط بمدى الإدراك والشعور. فالموجود إما أن يكون مدركاً لوجوده أو غافلاً عنه، فإن كان مدركاً، فإدراكه إما أن يكون ذاتياً كالنور الأعلى (وهو الله تعالى) والأنوار الخالصة ومنها النفس الإنسانية، وإما أن يكون إدراكه متوقفاً على غيره كالنجوم والنار، وهي رتبة وجودية أدنى بلا شك. وأما إذا كان غافلاً عن نفسه؛ فإما أنه قائم بنفسه فيكون ظلمة كالأجسام الطبيعية، أو يوجد بواسطة موجود آخر كالألوان والروائح. وهذه الجذرية سارية في كل نظام الكون بحيث أن كل الأشياء بحضورها تشهد حضوره وتجليه سبحانه، شهادة معرفة وإدراك[2].

وهكذا ترتسم صورة العالم رباعية: فأولها عالم العقول المحضة، أي الأنوار الملائكية الكبرى والعقول الكروبيون والأمهات والعقول المثالية، وهو «عالم الجبروت»، ثم بعده عالم الأنوار التي تدبر الأجسام، وهو عالم الأنفس السماوية والبشرية، وهو «عالم الملكوت». ثم يليه عالم الكواكب السماوية والعناصر ما دون القمر ويسميه «البرزخ المزدوج»، وهو «عالم الملك». وأخيراً «عالم المثال» الذي يتوسط عالمي العقل والحس[3].

---

(١) انظر المصدر السابق، ص ص ٣١٠ ـ ٣١٢.

(٢) حسين نصر، ثلاثة حكماء مسلمين، بيروت، دار النهار ١٩٨٦، ص ٩٤. وانظر أيضاً شرح حكمة الإشراق لشمس الدين محمد شهرزوردي، مؤسسة مطالعات وتحقيقات فرهنكي طهران ١٣٧٢هـ.ش، ص ص ٣٩٤ ـ ٣٠٣.

(٣) تاريخ الفلسفة الإسلامية، ص ٣١٨.

وهنا تظهر ميزة جديدة أيضاً في نظرية المعرفة الإشراقية، حيث إن شيخ الإشراق وبعد أن يشير إلى أن الإنسان هو أكمل أنواع الحيوان ويملك قوى النفس النباتية والحيوانية والحواس الظاهرة الخمس، يتحدث عن خمس حواس باطنية لا على سبيل الحصر، هي وسائط بين العالم الخارجي والنور الاسفهبذي (نور النفس الإنسانية المجرد الذي يشرق على العالم)، ويعددها كالتالي: الحس المشترك والواهمة والمدركة والمتخيلة والحافظة. ويرأس الكل النفس الناطقة وهي النور الاسفهبذي[١]. ويقصد بالحس المشترك القوة البسيطة التي تدرك جميع محسوسات الحواس الخمس[٢]. وأما الواهمة فهي القوة الوهمية «التي يدرك بها الحيوان المعاني الجزئية التي لا تحس ولا تنادي إليها من الحواس كإدراك «الشاة التي في معنى الذئب هي العداوة تقتضي الهرب»[٣]. وأما الحافظة فهي بمعنى «أن يكون فيه قوة يتعلق بها استعداد التذكر والإعادة من عالم الأفلاك المخزون فيه والمحفوظ فيه جميع الصوروالمعاني على أكمل ما ينبغي»[٤]. وأما المدركة فهي نفسها القوة المتخيلة عند استعمال العقل وتسمى «مفكرة»[٥]. وتبقى «المتخيلة» التي يعطيها شيخ الإشراق أهمية معرفية خاصة ويسميها أيضاً «المتخيلة الجزئية» حيث إنها العضو الذي يدرك «عالم المثل المعلقة»، وهو غير عالم المثل الأفلاطونية، ومن خلالها يتواصل الإنسان مع العالم العلوي الذي هو عالم الأنوار المحضة وتحصل له المعارف.

ولذا نراه يحمل بشدة على المشائين فيقول: «ثم العجب أن منهم من قال إن المتخيلة تفعل ولا تدرك، وعنده الإدراك بالصورة، فإذا لم يكن عندها

---

(١) ثلاثة حكماء مسلمين، ص ١٠٠. وراجع شرح حكمة الإشراق، ص ٤٨٥ وما بعدها.
(٢) انظر شرح حكمة الإشراق، ص ٥٠٧.
(٣) انظر المصدر السابق، ص ٥٠٥.
(٤) المصدر السابق، ص ٥٠٨.
(٥) المصدر السابق، ص ٥٠٦.

صورة ولا تدرك فأيٍّ تركُّبه وتفصُّله؟»[١].

إن المتخيلة في المعرفة الإشراقية ليست مجرد أداة لها وظيفة التركيب والتفصيل، بل هي قوة معرفية وإدراكية ننال بها العالم الذي تفاض منه المعرفة والعلم.

٣ ـ صدر الدين محمد بن إبراهيم الشيرازي المعروف بصدر المتألهين (٩٧٩ ـ ١٠٥٠هـ):

يصف المحققون والباحثون في الشأن الفلسفي فلسفة الملاصدرا المعروفة «بالحكمة المتعالية»، ولا سيما نظرية المعرفة فيها، أنها أمتن وأدق النظريات الفلسفية حتى اليوم، وأن هذه الفلسفة هي نقطة الانطلاق في العصر الفلسفي الجديد[٢].

يبدأ صدر المتألهين في تقديم رؤيته للمعرفة من النفس للوقوف على قواها النظرية والعملية. فالعقل النظري له أربع مراتب هي: أولاً العقل الهيولاني وهو عالم عقلي بالقوة من شأنه أن توجد فيه ماهية كل موجود وصورته من موجودات عالم الإمكان، ويشذ عنه أحد أمرين: إما ممتنع الوجود أو الشبيه بالعدم كالهيولي والحركة والزمان والعدد واللانهاية، حيث إنها في غاية الضعف، وإما شديد الوجود لا يقدر عليه الإدراك ويغلبه كما يغلب الضوء الشديد عين الخفاش كالقيوم تعالى، وتنطبع في هذه القوة صور المحسوسات، وهي المعقولات الأولية من الأوليات والتجريبات والمتواترات والمقبولات. «وحصول هذه المعقولات هو عقل بالملكة لأنه كمال أول للعاقلة من حيث هي

---

(١) المصدر السابق، ص ٥٠١.

(٢) انظر شرح المنظومة، ج٣، ص ٢١٠، وانظر مفاتيح الغيب لصدر المتألهين محمد بن إبراهيم الشيرازي، نشر مؤسسة مطالعات وتحقيقات فرهنگي طهران ١٩٨٤، ص (نج).

بالقوة. كما أن الحركة كمال أول لها بالقوة من حيث هو كذلك، فبحصولها يؤدي إلى كمال ثانٍ من حيث كونها بالقوة وهو كمال أول لما بالفعل من حيث هو بالفعل»، والكمال الثاني للعاقلة هو العقل بالفعل الذي به يصير الإنسان حياً بالفعل مستغنياً عن المادة بأفعاله الاختيارية وبرهانه العقلي بفيض وتأييد من الحق.

«وإنما سمي بالفعل لأن للنفس أن تشاهد المعقولات المكتسبة متى شاءت من غير تجشم وذلك لتكرر مطالعتها للمعقولات مرة بعد أخرى وتكثر رجوعها إلى المبدىء الوهاب واتصالها به كرة بعد أولى حتى حصلت لها ملكة الرجوع إلى جناب الله والاتصال به فصارت معقولاتها مخزونة في شيء له كالأصل».

وأما المرتبة الرابعة للعقل النظري فهي العقل المستفاد وهو بعينه العقل بالفعل «إذا اعتبرت فيه مشاهدة تلك المعقولات عند الاتصال بالمبدأ الفعال. وسمي به لاستفادة النفس إياها مما فوقها». ويرى صدر المتألهين أن «غاية خلقة الإنسان مرتبة العقل المستفاد أي مشاهدة المعقولات والاتصال بالملأ الأعلى»[١].

إن العلم هو حصول المعلوم بصورته العلمية للعالم أي وجوده نفسه فالعلم هو عين المعلوم بالذات ولازمه اتحاد العالم به سواء أكان معلوماً حضورياً أو حصولياً وهو معنى اتحاد العاقل بالمعقول[٢]. وفي تفسيره لكيفية تشكل المعرفة في الذهن، قدم صدر المتألهين رؤية مختلفة عما قدمه الشيخ الرئيس ابن سينا والطوسي. فالصورة لها مرتبتها الخاصة ولا تتحول إلى أخرى؛ بل إن الذهن يبتدع الصورة ابتداءً في عالم الحس حين اتصال الحواس بالخارج بنحو تكون مماثلة ومتناسبة مع الخارج، وحينما تواجه القوة الخيالية الصورة الحسية وتتصل

---

(١) محمد بن إبراهيم صدر الدين الشيرازي، الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية، مؤسسة التاريخ العربي، ط. الثانية ١٩٨١م، ج١، ص ص ٢٠٢ - ٢٠٧.

(٢) انظر المصدر السابق، ج١، ص ٢٤٢.

بها تبتدع صورة خيالية في عالم الخيال أعلى وأرقى تتناسب مع مرتبة وجوده، مع بقاء الصورة الحسية على ما لها، ثم عندما يواجه العقل الصورة الخيالية يبتدع صورة عقلية أعلى وأرقى تتناسب كذلك مع مرتبة وجوده، مع بقاء الصورة الخيالية على ما لها، فما يحصل هو تكثر متعالٍ للصور وليس انتقال نفس الصورة من مرتبة إلى مرتبة أعلى.

وتسمى هذه النظرية بنظرية التعالي[١].

وفي تحليله للمفاهيم الذهنية يقسمها صدر المتألهين إلى ثلاثة أقسام:

أولاً ـ المفاهيم التي لا أفراد لها في الخارج مثل معنى الشجرة، إلا أن لها مصداق حقيقي بمعنى أن يوجد شيء في الخارج يكون مصداقاً واقعياً للمفهوم كالوجود. وهذا النحو من المفهوم هو أعلى من المعقول الأولي، ويدخل فيه الإمكان الفقري.

ثانياً ـ المفهوم أو المعقول الثاني المنطقي مثل الكلية والجزئية، وهي معاني يتصف بها الموجود الذهني لا الخارجي، ولذا كان العروض والاتصاف كلاهما في الذهن، أي أن وجوده المحمولي يكون في الذهن والاتصاف به أيضاً في ظرف الذهن لا الخارج.

ثالثاً ـ المفهوم الثاني الفلسفي مثل الإمكان والضرورة. وهو ما كان عروضه على معروضه في الذهن، ولكن المعروض يتصف به في الخارج كاتصاف الشجرة في الذهن والخارج حقاً بالإمكان[٢].

إن المعرفة الصدرائية هي مزج فريد بين العقل والروح ولا غنى عن أحدهما بالآخر، بل إن السلوك العرفاني له حضوره وتأثيره في تشكل المعرفة.

---

(١) انظر شرح المنظومة، ج٣، ص ص ٢١٠ ـ ٢١١.
(٢) انظر نظرية المعرفة في القرآن، ص ٥٤.

فالروح الإنسانية إذا تجردت عن أسر البدن والطبيعة وتطهرت عن أدران المعاصي وتحررت من سائر التعلقات، أمكن لها مشاهدة الملكوت الأعلى، ولاح لها نور المعرفة المسمى في لسان الحكمة النظرية بـ «العقل الفعال»، وفي لسان الشريعة النبوية بـ «الروح القدس»، لأنها بفطرتها صالحة لقبول ذلك ما لم يفسدها الكفر أو يحجبها حجاب المعصية، كما في قوله تعالى: ﴿**بل ران على قلوبهم ما كانوا يكسبون**﴾[1]، وحينئذ ستشاهد «عجائب آيات الله الكبرى كما قال سبحانه: ﴿لقد رأى من آيات ربه الكبرى﴾[2]»[3].

٤ ـ الشهيد آية الله السيد محمد باقر الصدر (١٣٥٣ ـ ١٤٠٠هـ):

تكمن أهمية عرض مذهب المعرفة عند السيد الصدر في كونه أولاً رؤية معاصرة قامت على استيعاب ومناقشة الآراء المختلفة في المسألة، وثانياً أنها ركزت على الجانب العقلي المحض في تحليل قيمة المعرفة. وهي تتلخص في خطوط ثلاثة:

الخط الأول: إن الإدراك البشري على قسمين: التصور والتصديق. والتصور لا قيمة موضوعية له لأنه عبارة عن وجود الشيء في الإدراك، ولا يبرهن على وجوده في الخارج، بل إن ذلك من خاصية التصديق.

الخط الثاني: إن المعارف التصديقية والحقائق العلمية يجب تشييدها على المبادىء العقلية الضرورية التي يشعر العقل بضرورة التسليم بها، كمبدأ عدم التناقض ومبدأ العلية. ولذا، كانت المسائل غير التجريبية كالميتافيزيقيا والرياضيات ذات نتائج قطعية لاستنادها إلى هذه الضروريات وعدم احتياجها إلى التجربة،

---

(١) القرآن الكريم، المطففين/١٤ .

(٢) القرآن الكريم، النجم/١٨ .

(٣) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج٧، ص ٢٥.

في حين أن التجربيات كالطبيعيات تتوقف صحة نتائجها على دقة التطبيق والشروط الكاملة للتجربة والتي غالباً ما تكون ناقصة وقاصرة.

الخط الثالث: إن المسألة الجديدة والهامة برأيه هي البحث في مدى تطابق الصورة الذهنية ـ على فرض صحتها ودقتها ـ مع الواقع الموضوعي الذي نصدق بوجوده من ورائها. وهنا لا يرى السيد الصدر إمكانية للجواب عليها إلا إذا تم التمييز بين ناحيتين في الصورة الذهنية: الأولى الناحية الذاتية، وهي عبارة عن صورة الشيء ووجوده الخاص في الذهن حيث تتصرف الذات المدركة بها، والثانية الناحية الموضوعية للشيء حيث يوجد في ذلك الواقع ألوان مختلفة من الفعالية والنشاط يفقدها حينما يتمثل لدى الذهن بسبب التصرف الذاتي.

وهو يرى أن «هذا الفارق بين الفكرة والواقع هو في اللغة الفلسفية الفارق بين الماهية والوجود». إن أخذ هذا الفارق بعين الاعتبار شرط ضروري لتحديد مدى التطابق بينهما وهو معيار الحقيقة[١].

لكن نظرية المعرفة عند السيد الصدر أخذت بعداً تطورياً أكثر نضجاً من خلال دراسة الاستقراء لمعالجة إشكاليته المعرفية المتمثلة بالتعميم اليقيني لنتيجة الخاص، وذلك في كتابه (الأسس المنطقية للاستقراء) حيث يقول: «ونحن في هذا الكتاب إذ نحاول إعادة بناء نظرية المعرفة على أساس معين، ودراسة نقاطها الأساسية في ضوء يختلف عما تقدم في كتاب (فلسفتنا) سوف نتخذ من دراسة الدليل الاستقرائي ومعالجة تلك الثغرة فيه أساساً لمحاولتنا هذه»[٢].

---

(١) انظر فلسفتنا، ص ١٦٢ وما بعدها.

(٢) محمد باقر الصدر، الأسس المنطقية للاستقراء، دار الكتاب الإسلامي، ط١٤١٠، ص ص ٧ ـ ٨.

ويقصد بالثغرة في الدليل الاستقرائي أن مبدأ عدم التناقض لا يمكن أن يكون مبرراً للانتقال بالنتيجة من الخاص إلى العام لأنه بالإمكان افتراض صدق المقدمات مع كذب النتيجة، إذ النتيجة أعم من مقدماتها وهي غير مستبطنة فيها. ثم يقدم رؤيته الجديدة بعنوان المذهب الذاتي ويقول موضحاً:

«ونريد بالمذهب الذاتي للمعرفة اتجاهاً جديداً في نظرية المعرفة يختلف عن كل من الاتجاهين التقليديين اللذين يتمثلان في المذهب العقلي والمذهب التجريبي»[١].

ويمكن ترسيم معالم هذا المذهب على النحو التالي:

هناك نقطتان رئيسيتان في تفسير المعرفة البشرية:

الأولى: تحديد المصدر الأساسي للمعرفة، حيث يؤمن التجريبيون بأن التجربة الحسية هي المصدر الوحيد للمعرفة، ولا توجد لدى الإنسان معرفة قبلية منفصلة عن الحس، في حين يرى العقليون أن هناك قضايا ومعارف يدركها الإنسان بصورة قبلية وهي الأساس للبناء الفوقي للمعرفة. ويتفق المذهب الذاتي مع المذهب العقلي في هذه النقطة.

الثانية: تفسير نمو المعرفة بمعنى كيف يمكن أن تتولد معارف جديدة من تلك المعارف القبلية؟

وهنا يختلف المذهب الذاتي للمعرفة عن المذهب العقلي الذي لا يؤمن إلا بطريقة واحدة هي طريقة التوالد الموضوعي الذي يعني أنه «متى ما وجد تلازم بين قضية أو مجموعة من القضايا وقضية أخرى، فبالإمكان أن تنشأ معرفتنا بتلك القضية من معرفتنا بالقضايا التي تستلزمها. فمعرفتنا بأن خالداً

---

(١) المصدر السابق، ص ١٢٣.

إنسان، وأن كل إنسان فانٍ، تتولد منها معرفة بأن خالداً فانٍ. وهذا التوالد موضوعي لأنه نابع عن التلازم بين الجانب الموضوعي من المعرفة المولِّدة والجانب الموضوعي من المعرفة المتولدة. وهذا التوالد الموضوعي هو الأساس في كل استنتاج يقوم على القياس الأرسطي»[١].

في حين يرى المذهب الذاتي أن هناك نحواً آخر من التوالد يسميه بالتوالد الذاتي والذي يعني «أن بالإمكان أن تنشأ معرفة ويولد علم على أساس معرفة أخرى، دون أي تلازم بين موضوعي المعرفتين، وإنما يقوم التوالد على أساس التلازم بين نفس المعرفتين»[٢].

من هنا، يرى المذهب الذاتي تقسيماً ثلاثياً للمعرفة البشرية:

معارف أولية، وهي معارف عقلية قبلية كمبدأ عدم التناقض، ومعارف ثانوية مستنتجة بطريقة التوالد الموضوعي كنظريات الهندسة الأقليدية، ومعارف ثانوية مستنتجة بطريقة التوالد الذاتي ككل التعميمات الاستقرائية.

وهذه الأخيرة لا يمكن إخضاعها لقواعد المنطق الأرسطي الصوري الذي يعالج التلازم بين أشكال القضايا، وبالتالي على أساس موضوعي، بل لا بد من اللجوء إلى منطق جديد أي «إلى منطق ذاتي يكتشف الشروط التي تجعل طريقة التوالد الذاتي معقولة، كما احتجنا إلى المنطق الصورة لاكتشاف صيغ التلازم بين أشكال القضايا التي تجعل طريقة التوالد الموضوعي معقولة»[٣].

وهذا يعني أن البحث المنطقي ـ الرياضي مدخل ضروري عند الشهيد السيد الصدر لتشييد نظرية المعرفة.

---

(١) المصدر السابق، ص ص ١٢٤ ـ ١٢٥.
(٢) المرجع السابق، ص ١٢٥.
(٣) المرجع السابق، ص ١٣٠.

إن كل معرفة ثانوية ينالها العقل وفق التوالد الذاتي للمعرفة تمر بمرحلتين:

الأولى: هي مرحلة التوالد الموضوعي حيث تكون المعرفة احتمالية ثم يتصاعد الاحتمال إلى درجة كبيرة جداً، دون أن تصل إلى درجة اليقين.

الثانية: هي مرحلة التوالد الذاتي التي ترتفع بالمعرفة إلى مستوى اليقين كما هو الحال في كل التعميمات الاستقرائية[١].

ثالثاً ـ نظرية المعرفة عند السيد محمد حسين الطباطبائي (١٣٢١ ـ ١٤٠٢هـ):

إن مسألة الإدراكات الاعتبارية موضوع البحث هي جزء من نظرية المعرفة للعلامة السيد الطباطبائي، وهي تمتاز بالتماسك والواقعية العقلية. فهي تبدأ من تشخيص جوهر مشكلة المعرفة الإنسانية، مروراً بحقيقة العلم وكيفية تشكله أو ما يسميه بظهور الكثرة في الإدراك، وانتهاءً بالألوان المختلفة للإدراك والتي منها الإدراكات الاعتبارية، ملاحظاً بالتحليل ضوابط هذه الإدراكات وخصائصها.

١ ـ مشكلة المعرفة:

إذا كانت خاصية العلم الأولى هي الكشف والحكاية عن الواقع بمقدار ما يتعلق به، فإذن حدود المعرفة هي حدود التعلق. لكن العلم بالواقع بحقيقة الكلمة لا يتحقق إلا بالإحاطة بجميع أجزائه من الأسباب والزمان والمكان وما يرتبط به، وهذا يعني الإحاطة بجميع أجزاء الوجود وبالصانع، وهو أمر يفوق قدرة الإنسان.

إن الإنسان يقف مبهوتاً أمام عظمة الوجود ولا يملك من العلم به إلا

---

(١) انظر المرجع السابق، ص ١٣٠.

بمقدار ما يتعلق به إدراكه من أطرافه بل وأطراف أطرافه ليفيد به مسيرة حياته، إنها المحدودية أمام المطلق. هكذا يرى السيد الطباطبائي مشكلة المعرفة الإنسانية في الجوهر من خلال ثنائية (الإنسان، الوجود)، ومن هنا، تتحول المعرفة إلى سعي دؤوب لا ينتهي للإحاطة بالوجود المتعالي الذي لا يحيط به شيء، ﴿والله يعلم وأنتم لا تعلمون﴾ البقرة/٢١٦[١].

٢ ـ الواقعية:

إن الواقعية أو ما يسميه العلامة بـ «إثبات أصل العلم» هو نقطة البدء التي لا بد منها في نظرية المعرفة لأنها إثبات لموضوع المعرفة. وهي تعني أن هناك وجوداً وواقعاً خارج الذات نتلمسه من خلال الفعل والانفعال معه، ولعله مع بعضه. فنحن ندرك! هذه الحقيقة بصورة فطرية لا مجال لإنكارها أو التشكيك بها. وإن حصل تشكيك فإنه لا يعدو أن يكون شكلياً باللفظ، ذلك لأن الواقعية حاكمة في حياة الإنسان العملية ولا يقدر على الخروج منها. فحتى المشكك «السوفسطائي» هو في حياته واقعي بدليل أنه لم يبك ولو «مرة واحدة في المناسبة التي عليه فيها أن يضحك» أو بالعكس، ولم يستعمل، ولو مرة واحدة، حاسة البصر «لكي يدرك المسموعات أو بالعكس ولم يستعض بالنوم عن الأكل ولم يفعل العكس» وهكذا...

إن هؤلاء المشككين بنظر العلامة الطباطبائي هم «شركاؤنا في الحقيقة»، لكن العمل الفكري الفاقد للدقة أخرجهم عن الفكرة الفطرية وأوصلهم إلى المثالية والسفسطة فقالوا تارة بنفي الواقع وتارة أخرى بنفي العلم بهذا الواقع وثالثة بنفي ما عدا واقع الذات الإنسانية المدركة وهكذا.. وهي مقولات تدور كلها حول محور واحد هو إنكار العلم، أي الإدراك المطابق للواقع.

---

(١) انظر الميزان في تفسير القرآن، ج٦، ص ٢٠٠.

ثم يختم قائلاً: «ومن هنا فإن الفلسفة تؤكد كون السفسطة مبنية على أساس «عدم التناقض» لأن كل المعلومات تعتمد على هذه القضية بالتحليل الدقيق، فإذا سلمنا بها فإننا لا يمكننا حينئذ إنكار أية حقيقة، وإذا أنكرناها لم نستطع أن نثبت أية حقيقة»[١].

٣ ـ حقيقة العلم:

تذهب الفلسفات المادية بعيداً في دعوى مادية العلم محاولة تفسير ذلك بالحركة المادية في المخ والأعصاب. وهو ما ينفيه السيد الطباطبائي من خلال الاستدلال المنطقي الذي يسوقه لإثبات حقيقة العلم المجردة.

فصحيح أن التجربة تؤكد أن استعمال الحواس يترك أثراً في سلسلة الأعصاب والمخ وينتج ردة فعل مادية في أثنائه، ولكن من غير الممكن قبول فكرة انتقال الواقع الخارجي المادي بخصوصياته إلى تلك المادة الصغيرة في الأعصاب والمخ ليحصل ما يسمى «العلم»، وذلك لعدم انطباق صفات المادة وخواصها عليه للأسباب التالية:

أولاً ـ إن المادي يقبل الانقسام، أما العلم فلا يقبله، كما أنه لو كان منطبعاً في مادة جسمانية، والجسم يقبل الانقسام، لانقسم بانقسامها.

ثانياً ـ إن المادي متقيد بالزمان والمكان في حين أننا نرى العلم متجرداً عنهما بدليل أننا يمكن أن نتعقل الأمر الجزئي الواقع في زمان ومكان معينين في كل زمان ومكان، مع الحفاظ على عينية هذا الجزئي المتعقل.

---

(١) محمد حسين الطباطبائي، أسس الفلسفة والمذهب الواقعي، ت. محمد عبد المنعم الخاقاني وتعليق الشهيد مرتضى المطهري، بيروت، دار التعارف، ط. الثانية ١٩٨٨م، ج١، ص ص ٦٦ و٨١، وانظر أيضاً نهاية الحكمة للسيد محمد حسين الطباطبائي، قم، مؤسسة النشر الإسلامي ١٤٠٤هـ، ص ص ٣ و٤.

ثالثاً ـ إن المادي خاضع لقانون الحركة والتغير العام في حين أن العلم لا يتغير ولا يتبدل.

رابعاً ـ لو كان العلم من الماديات التي يطرأ عليها التغير لما أمكن أن نتعقل شيئاً واحداً في زمانين مختلفين ولا أن نتذكر شيئاً سابقاً في زمان لاحق، لأن المتغير هو في الزمان الأول غيره في الزمان الثاني.

فإذن، العلم في حقيقته مجرد من المادة وهو من حيث كونه صور علمية فعلية لا قوة فيها[١]. هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإنه لا إثنينية في العلم من خلال ثنائية العاقل والمعقول بل أحدهما عين الآخر. وذلك لأن العلم بالشيء يرجع إلى حصول المعلوم بصورته العلمية ووجوده بنفسه عند العالم وبالتالي فالعلم هو عين المعلوم بالذات، وهذا يعني اتحاد العالم به سواء أكان معلوماً حضورياً أو حصولياً، لأن المعلوم الحصولي لا يخلو إما أن يكون وجوده جوهرياً قائماً بنفسه فوجوده لنفسه وللعالم، فيتعين اتحادهما لاستحالة كون الشيء موجوداً لنفسه ولغيره معاً، وإما أن يكون وجوده عرضياً قائماً في الغير (الموضوع)، فوجوده لذلك الغير والعالم، فيلزم اتحاد العالم به من خلال اتحاده مع موضوعه، وكذلك حال المعلوم الحضوري[٢].

٤ ـ قيمة المعرفة:

إن قيمة أية معرفة إنما تتحدد بمقدار ما تكشف عن الواقع وتطابقه لأن واقع العلم هو الإرادة والكشف عن الخارج، ولذا كان من المستحيل وجود علم يتصف بصفة الكشف عن الواقع وله هذه الخاصية دون أن يكون له مكشوف خارج عنه.

---

(١) راجع المصدر السابق، ج١، ص ص ١١٥ ـ ١٢٠، ونهاية الحكمة، ص ٢٣٧، وراجع أيضاً الميزان في تفسير القرآن، ج١، ص ٥١.

(٢) انظر نهاية الحكمة، ص ٢٤٠.

والسيد الطباطبائي يبحث في قيمة المعرفة مطولاً، مميزاً بين العلم الحضوري والعلم الحصولي، حيث إن العلم الحضوري ليس قابلاً للخطأ لأنه حضور المعلوم بنفسه، لا بصورته العلمية، عند العالم.

وأما العلم الحصولي القائم على توسط الصور العلمية، فإن التصديق فيه مسبوق بتصور وهو يبدأ من الإدراك الحسي ثم يرتقي إلى صورته الخيالية ثم إلى صورته العقلية، ونتمكن بالتالي من الوقوف بنحو إجمالي على معاني الأشياء وماهياتها، وفي كل مراحل هذا الإدراك لا يوجد الخطأ الذي يؤثر سلباً على قيمة المعرفة، لا في مرحلة الوجود الحسي أو إدراكه المنفرد ولا في الحكم الموجود في المرحلة الحسية، وإنما يتحقق الخطأ في مرحلة الإدراك والحكم والمقايسة بالخارج. وبالتالي فإن وجود الخطأ في الخارج هو بالعرض، أي بتبع حصول الخطأ في الإدراك والحكم والمقايسة بالخارج، فينسب الخطأ إلى الخارج بتعديته عن الإدراك.

لكن المعرفة الحسية، على أهميتها غير كافية لأن المعيار لتمييز الخطأ من الصواب ليس التجربة والحس مهما تكررت، بل القياس العقلي وإلا لزم التسلسل، كما أن الكلية والعموم الضروريتين لتقنين العلوم لا يمكن استفادتها من التجربة نفسها، بل بواسطة العقل الذي هو مبدأ هذه التصديقات والأحكام، وعلى هذا فالتعويل هو على الحس والعقل معاً[١].

وفي تأكيده على واقعية المعرفة وحضورها الإيجابي حتى في حالة الخطأ ينبه السيد الطباطبائي على أنه «وفي كل مورد يوجد فيه إدراك مخطىء يوجد فيه أيضاً إدراك مصيب كما نلاحظ في الواقع أن لكل كذب صدقاً أيضاً»[٢].

---

(١) انظر الميزان في تفسير القرآن، ج١، ص ص ٤٧ ـ ٤٨.

(٢) انظر أسس الفلسفة والمذهب الواقعي، ج١، ص ٢١٦ وما بعدها.

٥ ـ رجوع التصديقات إلى البديهة الأولى:

إن كل تصديقاتنا سواء أكانت بديهية أو نظرية تحتاج في اكتمالها إلى القضية البديهية الأولى وأولى الأوائل «عدم اجتماع وارتفاع النقيضين» أو الإيجاب والسلب، فإن الشك فيها لو فرض فإنه «لا يجامع بطلان نفسه وهو مفروض». وبعبارة أخرى فإن الشك هو سلب اليقين وهو معنى البطلان المفروض، فلو أخذنا به في البديهة الأولى لجامع اليقين لإمكان اجتماع السلب والإيجاب، فلا يجتمع الشك المفروض مع بطلان نفسه.

إن هذه البديهة هي الأساس المتين بنظر السيد الطباطبائي لكل التصديقات العلمية النظرية والعملية، «فما من موقف علمي ولا واقعة عملية إلا ومعوَّل الإنسان فيه على العلم، حتى أنه إنما يشخص شكه بعلمه أنه شك، وكذا ظنه أو وهمه أو جهله بما يعلم أنه ظن أو وهم أو جهل»[١].

٦ ـ الوجود الذهني:

تعتبر مسألة الوجود الذهني من أهم مسائل علم المعرفة لأن هذا الوجود هو عبارة عن علمنا بماهيات الأشياء. والمعنى المعروف عند الحكماء للوجود الذهني هو أن لماهيات الأشياء نحوين من الوجود: الوجودُ الخارجي حيث تترتب آثارها الخارجية كالإحراق للنار، والوجود الذهني حيث الماهيات الخارجية لكن دون آثارها الخارجية، وإن ترتبت عليها آثار أخرى.

وقد ذكر السيد الطباطبائي عدة براهين لإثبات الوجود الذهني منها أننا نتصور الماهيات الخارجية كالإنسان والفرس على نحو الكلية والصرافة، ثم نحكم عليها بذلك، وما ذلك إلا لعلمنا الوجداني بوجودٍ ما لهذه الماهيات الكلية والصرفة، وإذ ليس هو الخارج، لأن الخارج وعاء التشخص والاختلاط،

(١) الميزان في تفسير القرآن، ج١، ص ٤٩.

فهو وجود آخر نسميه «الذهن»[١].

٧ ـ ظهور الكثرة في الإدراك:

إن معرفة كيفية حصول التكثر والتنوع في الإدراكات تبدأ عند السيد الطباطبائي من الالتفات إلى الأصل في ذلك وهو العلوم الحضورية التي ترجع إليها سائر المعارف الأخرى. ويقسم السيد الطباطبائي العلم الحضوري إلى أربعة أقسام عامة هي: علم النفس بذاتها، وعلمها بأفعالها في إطار وجودها وآثارها، وعلمها بقواها ووسائلها التي تستخدمها في تحقيق أفعالها، والعلم «بالخواص المادية للواقعيات المادية الخارجية التي تتصل بالنفس عن طريق الحواس والقوى الحساسة»، كالأثر الذي تتركه الرؤية في الشبكية فتنقله الأعصاب بخواصه وتهيّئُه من خلال الصور الجزئية للواقع ليتحول إلى علم حصولي بواسطة قوة الخيال التي يسميها بـ «القوة المبدلة للعلم الحضوري إلى علم حصولي». وهذا هو التكثر الأول الحاصل بحضور المعلوم بنفسه أو بصورته عند النفس. ثم إن العلم الحصولي ينقسم إلى تصورات وتصديقات، والتصديق هو التصور الذي يتبعه حكم النفس وإذعانها سلباً أو إيجاباً، وهذا هو التكثر الثاني. ثم إن التصورات تنقسم إلى ماهيات واعتبارات. والماهيات هي مفاهيم حقيقية تحكي عن الواقع الخارجي، وأما الاعتبارات فهي مفاهيم غير حقيقية، لأنها تحكي عن أمر ذهني وإن كان له لون من ألوان الحكاية عما في الخارج كالحكم، وهذا لون آخر من التكثر في الإدراك هو الحقيقة والاعتبار. ومن خلال المفاهيم الماهوية نتمكن من معرفة كنه الأشياء، لا أشباحها.

ثم إنه من خلال البساطة والتركيب بين الماهيات وكذلك بين الاعتباريات تحصل ألوان أخرى من الكثرة في الإدراكات التصورية لم تكن

---

(١) انظر نهاية الحكمة، ص ٣٤.

موجودة من قبل. إن المفاهيم الاعتبارية هي في الحقيقة مفاهيم انتزاعية يحصلها الذهن ثانياً بعد تعقله للمحسوسات والمفاهيم الخاصة، ولذا تسمى مفاهيم ومعقولات ثانية وهي على قسمين: فلسفية كالوجود والعدم والوحدة والكثرة والوجوب والإمكان، ومنطقية كالكلي والجزئي والجنس والفصل وسائر الكليات الخمسة المنطقية. هذا كله في التصورات، وأما التصديقات فإن بينها علاقة شبيهة بالتوالد المادي بحيث إن كل تصديق جديد ينتهي إلى معلوم تصديقي سابق، وهذا السابق إما أن يكون بحسب نفسه بديهياً أو ينتهي إلى بديهي، لضرورة وقوف سلسلة التصديقات عند حد يقيني وإلا لم يحصل التصديق، وهذا يعني أن انقسام المدركات التصديقية إلى البديهي والنظري سبب لكثرة جديدة[١].

٨ ـ تقسيم الإدراكات:

ينقل السيد الطباطبائي عن صدر المتألهين الشيرازي في «الأسفار» دون تعليق ما ملخصه أن العلم مجردٌ وهو نفس الوجود «فليس في نفسه طبيعة كلية جنسية أو نوعية حتى ينقسم بالفصول إلى الأنواع أو بالمشخصات إلى الأشخاص أو بالقيود العرفية إلى الأصناف». فهوية العلم بسيطة لا تندرج تحت معنى كلي ذاتي. وعليه، فإن تقسيم العلم هو في الحقيقة باعتبار عين تقسيم المعلوم لاتحاده معه كاتحاد الوجود مع الماهية[٢].

إن الانقسام الأولي للإدراكات هو إلى الحضوري والحصولي، والعلم الحضوري هو حضور نفس المعلوم بوجوده الخارجي الذي تترتب عليه الآثار عند العالم، في حين أن العلم الحصولي هو حضور المعلوم بماهيته دون وجوده

---

(١) انظر أسس الفلسفة والمذهب الواقعي، ج٢، ص ص ٤٣ و١٧٢، وراجع تعليقة الشهيد مطهري ص ٢٤.

(٢) راجع نهاية الحكمة، ص ٢٦٤.

الخارجي الذي هو منشأ الآثار، وبعبارة أخرى هو حضور المعلوم عند العالم حضوراً مفهومياً لا غير[١].

وأما الانقسامات الثانوية فهي متعددة بتعدد حيثيات الانقسام.

فمن حيثية الاحتياج إلى كسب ونظر، ينقسم العلم إلى البديهي والنظري. والبديهي هو ما لا يحتاج في حصوله إلى اكتساب ونظر، ويسمى أيضاً الضروري. كتصور مفهوم الوجود والشيء والوحدة والتصديق بأن الكل أعظم من جزئه وهكذا.. والبديهيات على ستة أقسام هي: المحسوسات والمتواترات والتجريبات والفطريات والوجدانيات والأوليات. وهذه الأخيرة هي القضايا التي يكفي للتصديق بها تصور الموضوع والمحمول، وأولى الأوليات «امتناع اجتماع وارتفاع النقيضين». وأما النظري ويسمى أيضاً «الكسبي» فهو ما يحتاج في تصوره أو التصديق به إلى اكتساب ونظر كتصور ماهية الإنسان، والتصديق بأن مجموع زوايا المثلث يساوي مجموع زاويتين قائمتين[٢].

كما وينقسم العلم الحصولي من حيثية أخرى إلى تصور وتصديق، فالتصور هو الصورة الذهنية الحاصلة من معلوم واحد بدون إيجاب أو سلب كالعلم بالإنسان، والتصديق هو هذه الصورة الذهنية التي معها إيجاب أو سلب كالقضايا الحملية والشرطية[٣] ومن حيثية سعة انطباقه على الخارج، فيقسم العلم إلى كلي وجزئي، فالكلي «ما لا يمنع العقل من فرض صدقه على كثيرين» كتعقلنا لمفهوم الإنسان، والجزئي «ما يمتنع العقل من تجويز صدقه على كثيرين» كعلمنا بزيد الحاضر الذي هو علم حسي أو الغائب وهو العلم الخيالي[٤].

---

(١) المصدر السابق، ص ٢٣٦.

(٢) المصدر السابق، ص ٢٥٢.

(٣) المصدر السابق، ص ص ٢٥٠ - ٢٥٢.

(٤) المصدر السابق، ص ٢٤٣.

وهناك معنى آخر للكلي والجزئي. فالكلي هو «العلم الذي لا يتغير بتغير المعلوم الخارجي» لأنه مستقل عن الخارج وتقلباته فالإنسان حينما يتصور البناء الذي سيبنيه فإنه يبقى على حاله سواء قبل البناء أو أثناءه أو بعده، ويسمى «علم ما قبل الكثرة».

والجزئي هو «العلم الذي يتغير بتغير المعلوم الخارجي ويسمى «علم ما بعد الكثرة» كعلمنا بحركة زيد حينما نشاهده يتحرك ما دام يتحرك.

ويمكن تعميم هذا التقسيم ليشمل العلم الحضوري. فالعلم الكلي الحضوري «كعلم العلة بمعلولها من ذاتها الواحدة في ذاتها كمال المعلول بنحو أعلى وأشرف فإنه لا يتغير بزوال المعلول لو جاز عليه الزوال»، والعلم الجزئي الحضوري «كعلم العلة بمعلولها الداثر الذي هو عين المعلول فإنه يزول بزوال المعلول»[1].

والتقسيم المهم الآخر، وهو على صلة بالبحث، هو انقسام العلم الحصولي إلى حقيقي واعتباري، وسنتناوله بالتفصيل في الفصل التالي. تبقى الإشارة إلى تقسيمات أخرى نقلها السيد الطباطبائي عن صدر المتألهين الشيرازي في أسفاره منها انقسام العلم إلى ما هو واجب الوجود بذاته كعلمه تعالى بذاته والذي هو عين ذاته بلا ماهية، وإلى ممكن الوجود بذاته كعلمنا وعلم سائر المخلوقات.

كما وينقسم إلى علم جوهري كعلم الجواهر العقلية بذواتها، وعرضي وهو جميع العلوم الحصولية المكتسبة باعتبار قيامها في الذهن كما هو المشهور.

وأخيراً، ينقسم العلم إلى ما هو فعلي كعلم الباري تعالى بغيره وعلم العلل بمعلولاتها، وإلى ما هو علم انفعالي كعلمنا بالأشياء الحاصل بالانفعال، حيث ترتسم الصورة الحادثة في النفس، وإلى ما هو ليس بفعلي ولا انفعالي،

---

(١) المصدر السابق، ص ٢٤٦.

كعلم النفس بذاتها ولما لا يغيب عنها من أفعالها وقواها[١].

٩ ـ العرفان وقيمته المعرفية:

العرفان يعني في مفهومه المنطبق على الذهنيات: «تطبيق الصورة الحاصلة في المدركة على ما هو مخزون في الذهن، ولذا قيل: إنه إدراك بعد علم سابق»[٢].

لكن هذا المعنى الجاري في العلم الحصولي لا يناسب ولا يوافق المقصود من العرفان هنا، لأن المقصود خصوص المعرفة المستمدة من الكشف والشهود القلبي.

ففي البداية يرى السيد الطباطبائي أن «الإسلام أرسى تعاليمه المتينة بصيغة قابلة للهضم بالنسبة إلينا، أياً كان سبيل الإرشاد، سواء أكان عن طريق (الإرشاد المولوي) أو عن طريق (الاستدلال والبيان المنطقي) أو عن طريق (الولاية والكشف)، والجلي الواضح الذي لا ريب فيه أن الإنسان لا يملك غير هذه الطرق الثلاثة للإدراك وتعلم أي شيء»[٣].

وهو بهذا يحدد طرقاً ثلاثة للمعرفة الدينية من بينها (الولاية والكشف).

وهذا الطريق مبدأه النظر في النفس الإنسانية ومشاهدتها والاستغراق في مكنوناتها، كما هو الحال عند أهل السير والسلوك، لكن هل هي نهاية الطريق والغاية القصوى؟

إن أهل العرفان ينقسمون بنظر السيد الطباطبائي «إلى طائفتين: فطائفة منهم يسلكون الطريقة نفسها فيرزقون شيئاً من معارفها من غير أن يتم لهم تمام

(١) المصدر السابق، ص ٢٦٤.
(٢) محمد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج٢، ص ٢٤٨.
(٣) محمد حسين الطباطبائي، رسالة التشيع في العالم المعاصر، ص ٥٩.

المعرفة لها، لأنهم لما كانوا لا يريدون غير النفس فهم في غفلة عن أمر صانعها وهو الله عز اسمه الذي هو السبب الحق الآخذ بناصية النفس في وجودها وآثار وجودها... وطائفة منهم يقصدون طريقة معرفة النفس لتكون ذريعة لهم إلى معرفة الرب تعالى، وطريقتهم هذه هي التي يرتضيها الدين في الجملة وهي أن يشتغل الإنسان بمعرفة نفسه بما أنها آية من آيات ربه وأقرب آية، وتكون النفس طريقاً مسلوكاً والله سبحانه هو الغاية التي يسلك إليها ﴿وأن إلى ربك المنتهى﴾»[١].

أما كيف يدرك الإنسان نفسه فيسير فيها ليصل من خلالها إلى معرفة ربه فيوضح السيد الطباطبائي «أن النفس الإنسانية لا شأن لها إلا في نفسها ولا مخرج لها من نفسها ولا شغل لها إلا السير الاضطراري في مسير نفسها وأنها منقطعة عن كل شيء كانت تظن أنها مجتمعة معه مختلطة به إلا ربها المحيط بباطنها وظاهرها وكل شيء دونها فوجدت أنها دائماً في خلاء مع ربها وإن كانت في ملأ من الناس، وعند ذلك تنصرف عن كل شيء وتتوجه إلى ربها وتنسى كل شيء وتذكر ربها فلا يحجبه عنها حجاب ولا تستتر عنه بستر، وهو حق المعرفة الذي قدِّر لإنسان، وهذه المعرفة الأحرى بها أن تسمى بمعرفة الله بالله»[٢].

إن هذا السير الاضطراري الذي يشير إليه العلامة الطباطبائي ليس سوى السعي الدائم نحو الكمال الذي لا يكون إلا بالله تعالى، وهو الواقع الحقيقي فيما وراء الطبيعة، والذي لا يدرك إلا في باطن النفس الإنسانية.

«إن عالم الباطن الذي يعد موئل المعنوية وموطنها هو أكثر أصالة وواقعية

---

(١) محمد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج٦، ص ص ١٩٣ ـ ١٩٤ والآية الكريمة العلق/٨ .

(٢) المصدر السابق، ج٦، ص ١٧٢.

وسعة من عالم المادة والحس»[١].

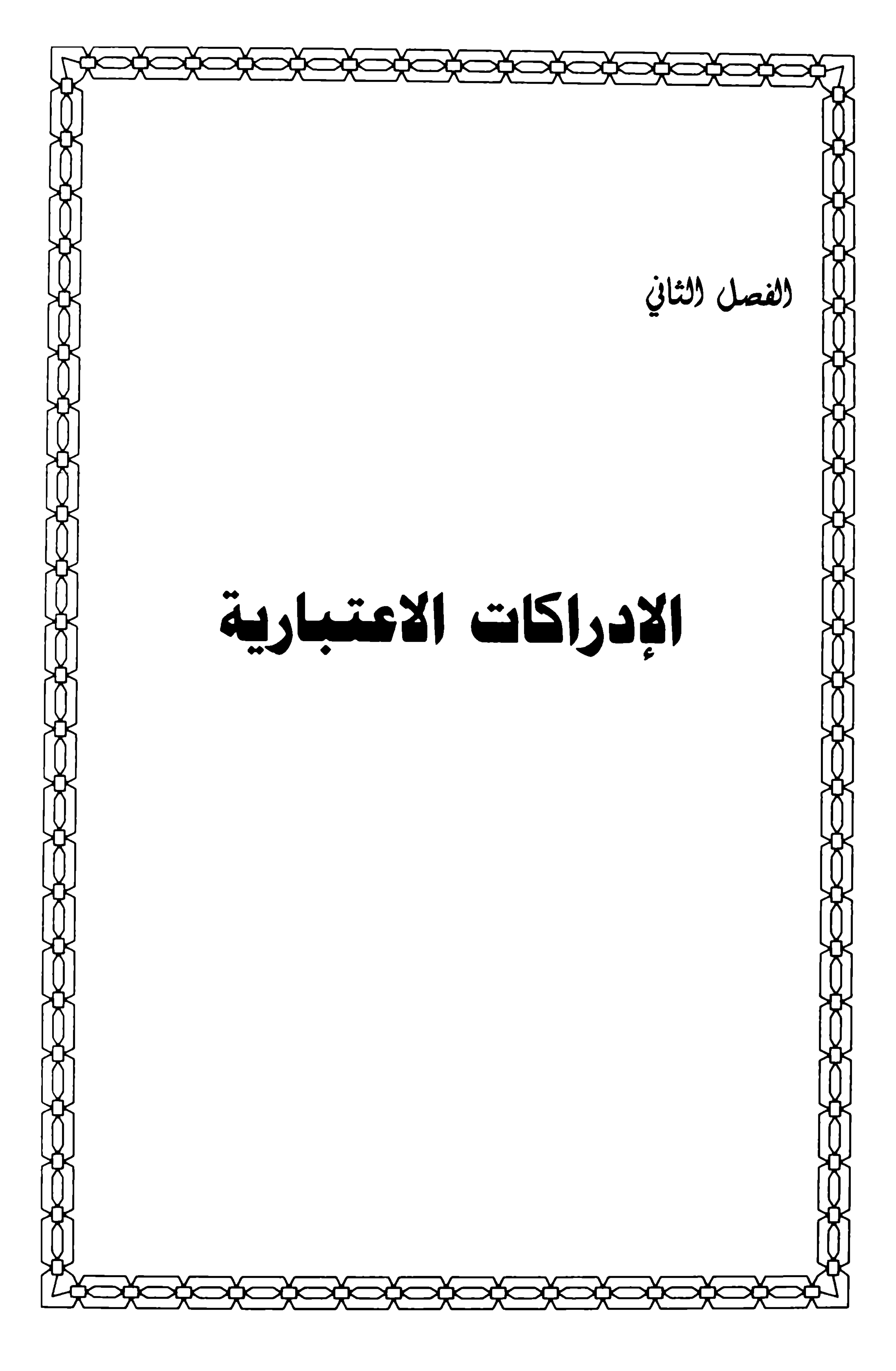
فإذن، ومن وجهة نظر معرفية، إن معرفة الباطن الموصلة إلى معرفة الرب المتعال هي موصلة كذلك إلى معرفة ما سواه، لأن معرفة الحقيقة هي بعينها معرفة لما يرشح عنها ويشابهها.

ففي هذا النهج المعرفي «يعرف الحق سبحانه وتعرف جميع الأشياء ـ بما فيها الذي يروم المعرفة ويريدها ـ به»[٢]. وفي محاولة لمنع ثنائية الطريقة والشريعة التي طالما جعلت إحداهما في مواجهة الأخرى، ولأجل المواءمة بينهما، بل حكومة الشريعة على الطريقة، شرط السيد الطباطبائي الطريقة كي تكون مشروعة ووسيلة معرفية حقيقية بالتزام الشريعة، باعتبار أن الأخيرة هي نافذة الحقيقة مصراً، لأن الخروج عن رسم العبودية لله تعالى (التزام الشريعة)، هو انحراف عن جادة الحقيقة كما حصل للكثيرين من أهل السير والسلوك ورعاية الباطن.

«إن النصوص الدينية كما تدل على أن طريق الكشف والشهود هو أحد الطرق (المعرفية) للوصول إلى الحقائق الدينية والمعارف الإلهية؛ فهي تدل أيضاً على أن زاد وراحلة هذا الطريق هي المواد العقيدية والعناصر العملية المبينة في الكتاب والسنة، وأن النافذة الوحيدة التي يمكن من خلالها أن ينكشف أمام الإنسان فضاء الحقائق الناصعة وتتجلى له يتمثل بالعمل بالشريعة وحدها»[٣].

---

(١) محمد حسين الطباطبائي، رسالة التشيع في العالم المعاصر، ص ١٢٠.
(٢) محمد حسين الطباطبائي، الشيعة، ص ٢١٦.
(٣) محمد حسين الطباطبائي، رسالة التشيع في العالم المعاصر، ص ١٤٠.



الفصل الثاني

الإدراكات الاعتبارية

مقدمة

١ ـ فرادة البحث:

يعتقد السيد الطباطبائي أن بحث الإدراكات الاعتبارية هو باب جديد في المعرفة لم يتعرض له السابقون من أعلام الفلسفة الإسلامية على الأقل، على رغم الجهود الكبيرة التي بذلوها للوصول إلى الحقائق. ومن ثمة، فإنه يرى أن ما كتبه هنا هو تأسيس ضمّنه الأفكار الرئيسية الهامة، دون أن ينسى الإشارة إلى المنهج الذي اعتمده في بحثه وهو المنهج العقلي القائم على البرهان ما أمكن ذلك على أنه سيصرح فيما بعد بعدم إمكانية إقامة البرهان في الاعتباريات لأن مورده الحقائق فقط وهو يقول بهذا الصدد: «وإنا لسنا ننسى مساعي السلف من عظماء معلمينا وقدمائنا الأقدمين وجهدهم في جنب الحقائق، فقد بلغوا ما بلغوا، واهتدوا وهدوا السبيل، شكر الله مساعيهم الجميلة، لكنا لم نرث منهم كلاماً خاصاً بهذا الباب، فرأينا وضع ما يهم وضعه من الكلام الخاص به، ولم نركن فيما وضعنا من بيان إلا إلى البرهان الصريح فيما يمكن فيه ذلك، وإلى التوهم المجرد في غيره، هذا وأن الأمر خطير والزاد يسيرُ والله المستعان»[1].

ومقصوده من الوهم المجرد: تلك القوة، عند الإنسان التي تسرّي حكمَ أو حدَّ أمر حقيقي إلى أمر اعتباري ملازم ومقارن له لا حد له ولا رسم ولا

(١) رسائل سبعة، رسالة الاعتبار، ص ١٢٣.

برهان عليه في حد نفسه.

وقد وافقه على ذلك العديد من تلامذته المبرزين ومنهم الأستاذ الشهيد المطهري الذي أكد على ابتكارية هذا البحث حيث يقول معلقاً وموضحاً موضوع المقالة السادسة من مقالات السيد الطباطبائي في كتابه (أسس الفلسفة والمذهب الواقعي) «أما المقالة السادسة فهي تتناول موضوعاً فلسفياً جديداً لم يسبق إليه، وحسب ما وصل إليه علمنا فإن هذا الموضوع يطرح للدراسة لأول مرة في هذه السلسلة من المقالات، وهو الموضوع المتعلق بالتمييز والتفكيك بين الإدراكات الحقيقية والإدراكات الاعتبارية وسيتضح هذا الأمر من مراجعة المقالة ذاتها»(١).

ويقول الأستاذ الشيخ محمد تقي مصباح اليزدي أيضاً:

«تعد المقالة السادسة «الاعتبارات» في كتاب «أصول الفلسفة والمنهج الواقعي» بحثاً جديداً ومبتكراً في الفلسفة الإسلامية وإن كانت له جذور في السابق بقدر ما»(٢).

ولا يقتصر الأمر على أصل الفكرة بل يشمل الابتكار بعض الأفكار الأساسية التفصيلية الواردة في البحث كالعلاقة بين الإدراكات الإنسانية والأصلين البيولوجيين، أصل بذل الجهد وأصل الانسجام مع الاحتياجات.

ويقول الأستاذ الشهيد المطهري:

«الحكماء الذين كانوا مؤيدين لنظرية ثبات العقل والأصول العقلية من قبيل أرسطو والفارابي وابن سينا وصدر المتألهين في الشرق، وديكارت وأتباعه في الغرب لم يتعرضوا لهذا الموضوع، وحسب ما وصل إليه اطلاعنا فإن هذه

---

(١) أسس الفلسفة والمذهب الواقعي، ج٢، ص ٦.

(٢) رسالة التشيع في العالم المعاصر، ص ٤٠٠.

هي المرة الأولى التي تدرس فيها علاقة الأفكار والإدراكات بهذين الأصلين البيولوجيين: أصل بذل الجهد من أجل الحياة، وأصل الانسجام مع الاحتياجات وذلك ضمن هذه المجموعة من المقالات»[١].

وتكتسب هذه الشهادات أهميتها من الاطلاع الواسع لدى هؤلاء المحققين على الفلسفة الإسلامية والفلسفات الغربية أيضاً.

٢ ـ أهمية البحث في الإدراكات الاعتبارية:

إن تخصيص السيد الطباطبائي مقالة كاملة من مقالاته في كتابه «أسس الفلسفة والمذهب الواقعي»، وأيضاً رسالة مستقلة، ليتناول بالبحث والتحليل مسألة الاعتباريات، يدلل على أهميتها وتأثيرها على المعرفة الإنسانية من وجوه مختلفة أبرزها:

أولاً ـ تفسير كيفية تشكل الكثير من المفاهيم الاعتبارية العملية، والتي هي في الحقيقة توصيفات اجتماعية هامة وحيوية من قبيل اللغة والكلام والرئاسة والقواعد الاجتماعية المختلفة.

ثانياً ـ إن وعي الفرق بين الإدراكات الحقيقية والإدراكات الاعتبارية، والتمييز والتفكيك بينهما، يمنع من الوقوع في خطأ منهجي خطير في البحث والدراسة وذلك بتعميم الأساليب العقلية الجارية في الحقائق لتشمل الاعتباريات أو العكس، وستكون النتائج بالتالي خاطئة.

كتب الأستاذ الشهيد المطهري يقول: «إن التمييز والتفكيك بين الإدراكات الحقيقية والإدراكات الاعتبارية لازم وضروري جداً، وعدم التمييز بينهما مضر وخطير جداً، وعدم التمييز هذا هو الذي أورد كثيراً من العلماء

---

(١) أسس الفلسفة والمذهب الواقعي، ج٢، ص ١٨٣.

المهالك، فقاس بعضهم الاعتبارات على الحقائق، واستعملوا الأسلوب العقلي المختص بالحقائق في الاعتبارات، والبعض الآخر سار بعكس هذا فأخذ نتيجة دراسته في مواد الاعتبارات وعممها لتشمل الحقائق، فظن أن الحقائق ـ مثل الاعتبارات ـ مفاهيم نسبية متغيرة للاحتياجات الطبيعية»[١].

ثالثاً ـ كان من نتائج هذا البحث إعادة النظر في العديد من المباحث العقلية ومنها مبحث العلة وتقسيمها المعتاد إلى فاعل بالقصد والاختيار وفاعل بالجبر، فلم يرتض السيد الطباطبائي هذا التقسيم.

فـ«ليس هناك أي تفاوت عقلي بين الفاعل بالقصد والفاعل بالجبر، فالاثنان متساويان في جميع المبادىء الاختيارية، ولا يفترقان إلا من جهة القوانين الجارية في السنن الاجتماعية بمنظور حفظ مصالح المجتمع، فللأعمال الصادرة عن الفاعل بالقصد آثار لا تترتب على الأعمال الصادرة عن الفاعل بالجبر»[٢].

رابعاً ـ إغناء البحث المعرفي (ابستمولوجي) من خلال التدقيق في طبيعة المفاهيم ومناشئها ومجالات الاستفادة الصحيحة منها.

خامساً ـ حماية المباحث الفلسفية التي موضوعها الحقائق من تغلغل المباحث الاعتبارية. وكان السيد الطباطبائي حريصاً على هذا الفصل ولذا «امتنع دائماً عن استخدام المقدمات المتداولة في مجال المواضعات الاجتماعية وأمثالها، في تشكيل البراهين العقلية، كما لم يجمع في مكان واحد ولم يخلط المسائل التي تؤمن بالضرورة والإمكان والامتناع مع القضايا التي تدرس من زاوية الحسن والقبح والإباحة»[٣].

---

(١) المصدر السابق، ج٢، ص ١٧٦.
(٢) رسالة التشيع في العالم المعاصر، ص ٤٣٧.
(٣) المصدر السابق، ص ٤٣٧.

المبحث الأول:

الحقيقة والاعتبار

١ ـ الحاجة إلى الاعتبار:

تناول السيد الطباطبائي موضوع الحاجة إلى الاعتبار من ناحيتين: الناحية الأولى هي الكمال الإنساني، والثانية هي صدور الفعل، وهي مكملة للناحية الأولى كما سيتضح.

ويرى السيد الطباطبائي أن وجود الإنسان هو وجود ناقص بطبيعته يتطلع نحو الكمال ويسعى إليه من خلال الحركة والفعل، حيث يعمل على جلب كل كمال لائق بوجوده ويتفادى كل منقصة تبعده عنه. غير أن الفعل يتوقف على حصول الإرادة له ليصير حتمي الصدور، فهي بمنزلة العلة لمعلولها، وهذه الإرادة إنما تتشكل من العلم الذي تذعن به النفس وتصدق به. إلا أن هذا الإذعان والتصديق لا يصح أن يكون متعلقاً بالنسبة الخارجية بين شيئين خارجيين أيضاً، وهي نسبة حقيقية وضرورية، لأن ذلك لا يوجب حصول الإرادة ولا يستولدها في النفس؛ فلا بد وأن يكون الإذعان النفساني الموجب لحصول الإرادة متعلقاً بنسبة غير حقيقية، لا في نفسها ولا في طرفيها، تحاكي النسبة الخارجية، تعتبرها النفس في صقعها.

إن هذا التحليل يكشف عن حاجة الإنسان إلى الاعتبار كحاجته إلى

الحقيقة في سعيه نحو الكمال.

ومن البديهي أن الإنسان في سعيه لتحقيق ما صدق وأذعن به، يوجد حقيقة نوع ارتباط بين هذا العلم الذي هو اعتبار، والفعل الذي هو كمال وحقيقة. والاعتبار لا تعين له من ذاته وإنما هو تابع للحقيقة، فإذا فرض الفعل متعدداً ومتغيراً كان الاعتبار كذلك.

وبناءً عليه، فإن الكمال الإنساني لو فرض متعدداً ومتنوعاً بحسب جهاته وحيثياته، كان العلم الاعتباري كذلك، أي أن الكمال الإنساني يستدعي علوماً اعتبارية متعددة.

إن ما هو خير بالذات بالنسبة للإنسان وما هو كمال مطلق، لا يمكن الوصول إليه وحيازته من جميع الجهات إلا بنوع من الاستجماع لأفعال: منها ما هو فردي ومنها ما يتوقف على الاجتماع. فإلى جانب الخير بالذات هناك «الخير الإضافي»، المماس والمتصل بالخير بالذات، وهو «الخير النافع في ظرف الاجتماع»، كالأكل بالنسبة إلى الهضم، فإنه نافع إذا اجتمع معه وإلا فقد منفعته، كما أن هناك ما هو شر بالذات وآخر هو شر بالإضافة وهو الضار وعلى تماس بالشر بالذات، إن هذه الأفعال كلها تتوقف على علوم وإذعانات غير حقيقية (اعتبارية) تتصل ويختلط بعضها ببعض لتقف عند الخير بالذات والكمال بالقوة، لتحوله بالفعل المولدة له إلى كمال بالفعل[1].

وفي تحليل آخر يركز على جانب العلاقة بين التكوين والفكر لإبراز الحاجة إلى الاعتبار، يقسم السيد الطباطبائي ظواهر العالم إلى قسمين: موجودات حية (ذات شعور)، ويقصد بها الحيوان كما جاء في تعليق الأستاذ الشهيد المطهري، وموجودات غير حية. والموجودات الحية تتميز بأن كل فرد

---

(١) انظر رسائل سبعة، ص ص ١٢٧ ـ ١٢٨.

منها هو وجود طبيعي يضم إليه مجموعة من الخصائص والأفعال التي تتم جبراً، من قبيل الغذاء والنمو والتكاثر. ولا شك أن هذا النظام التكويني يرخي بظلاله على تفكير الإنسان ومخيلته فيجعله تابعاً له.

لكن ذلك لا يلغي تأثير النظام الفكري بالمطلق على النظام التكويني الطبيعي، لأن الفعل الإرادي لا ينفك من تفكير خاص يخضع له الفعل ويتبعه. ومن هنا، فإن الطبيعة الإنسانية تصوغ مجموعة من الأفكار التي توسطها بينها وبين الأهداف والأفعال التكوينية المنشودة لمساعدتها في تحقيقها.

وكمثال توضيحي يقدم السيد الطباطبائي حالة الطفل في أيامه الأولى، فإن رغبة الأكل مركوزة في نفسه، وهو يتحسسها ليعطيها اسم الإرادة والمراد والمريد. ومن خلال التجربة يكتشف المواد القابلة للأكل ويميزها عن غير القابلة، ثم يستبدل الإرادة وتوابعها بالأكل والأكل والمأكول، فيقول بدل (لا بد أن أريد هذا المراد)، (لا بد أن أتناول هذا المأكول).

إن مفهوم (لابد) يعني النسبة الوجوبية الموجودة بين القوة الفعالة (قوة الأكل مثلاً) وأثرها، وهي نسبة حقيقية، لكن الإنسان لا يضعها بين القوة الفعالة والأثر الخارجي المباشر، بل يضعها دائماً بينه وبين الصورة العلمية الإحساسية الحاصلة عنده بسبب نشاط وحركة تلك القوة، وهذا نوع من الاعتبار يقوم على جعل النسبة الحقيقية في غير موردها الحقيقي، لكي يتوصل من خلالها إلى تحقيق ذلك الأثر وتلبية الحاجة الطبيعية لديه، إن هذا الاعتبار يحتاجه الإنسان في جميع الموارد العملية في حياته[١].

---

(١) انظر أسس الفلسفة والمذهب الواقعي، ج٢، ص ص ٢١٩ - ٢٢٨ و٢٤٤.

٢ ـ حقيقة الاعتبار ومعانيه:

لا ينحصر معنى الاعتبار في الاصطلاح الخاص بموضوع البحث، بل هناك اصطلاحات أخرى من الضروري الإشارة إليها منعاً لاختلاطها ببعضها. وقد عدَّد السيد الطباطبائي معاني «الاعتباري» وأنهاها إلى خمسة:

الأول ـ الاعتباري بمعنى ما ليس منشأ للآثار الخارجية بالذات، في قبال الأصيل الذي هو منشأ الآثار. وهو المعنى المتداول في مبحث أصالة الوجود والماهية.

الثاني ـ الاعتباري بمعنى ما ليس له وجود منحاز ومستقل في نفسه عن غيره في قبال الحقيقي الذي له وجود منحاز. ومثال الأول المقولات كالإضافة الموجودة بوجود طرفيها، ومثال الثاني الجوهر الموجود في نفسه.

الثالث ـ الاعتباري الذي هو من المفاهيم التي على نحوين: «إما حيثية مصداقها حيثية أنه في الخارج مترتباً عليه آثاره، فلا يدخل الذهن الذي حيثيته حيثية عدم ترتب الآثار الخارجية، لاستلزام ذلك انقلابه عما هو عليه كالوجود وصفاته الحقيقية كالوحدة والوجوب ونحوها»، أو أنه ليس في الخارج كالعدم فلا ينتقل إلى الذهن، وهي المسماة بالمعقولات الثانية الفلسفية، وبعبارة أخرى أنها المفاهيم التي يكون عروضها في الذهن واتصافها في الخارج.

والنحو الثاني هو المفاهيم التي «حيثية مصداقها حيثية أنه في الذهن كمفهوم الكلي والجنس والفصل، فلا يوجود في الخارج وإلا لانقلب».

والمقصود من هذه المفاهيم هو المعقولات الثانية المنطقية التي يكون عروضها واتصافها كلاهما في الذهن، وبالتالي لا تحقق لها في الخارج وإلا انقلبت ماهياتها عما هي عليه وتبدلت، مع أن ماهية الشيء التي هي معناه لا تتبدل، وإلا لزم التناقض.

ويبدو أن هذا الاصطلاح هو الاستخدام الشايع للاعتبار في كتب شيخ

الإشراق، حيث يسمي جميع المعقولات الثانية، وحتى الوجود، بالاعتبارية[١].

الرابع ـ الاعتباري بمعنى نوع التشبيه لوجود مناسبة ما، لأجل الحصول على غاية عملية. كما في إطلاق الرأس على زيد لكونه من قومه بمنزلة الرأس من البدن يقوم بسياستهم وتدبير شؤونهم[٢].

الخامس ـ الاعتباري بالمعنى الذي يعنينا في البحث، أي هذه المفاهيم التي تستعار من مفاهيم نفس أمرية وحقيقية لأجل التوسل بها إلى الحصول على أهداف حيوية عملية[٣].

إن هذه الإدراكات الاعتبارية الأخيرة تنتهي إلى ما هو أمر حقيقي وهو منشأ انتزاعها سواء أكانت من العلوم التصورية أو التصديقية. والسبب في ذلك أن الذهن لا يملك القدرة على اختراع المفاهيم من ذاته بمعزل كامل عن الخارج، بل دوره الحكم والتجريد والانتزاع والتحليل والتركيب والتعميم. وإن أي ابتكار لا بد وأن يستند إلى معطيات خارجية، فإذا كان صدق هذه المفاهيم على الخارج ثابتاً لا يتغير، فلاستنادها إليه.

وهذا يعني أن بين الإدراكات الاعتبارية والأمور والمعاني الحقيقية نسبة في الذهن، يرى السيد الطباطبائي أن مبدأها هو مشاركة المعاني الحقيقية لها، إذ بدونها لا يمكن تحقيق الارتباط بين المعاني. ويعني بالمشاركة نوعاً من الاتحاد. فإذن، إن المعاني الاعتبارية هي نفسها المعاني الحقيقية بعد أن تتصرف بها قوة الوهم عند النفس فتستعير حد المعنى الحقيقي، وما يلحقه من حكم وتعطيه لشيء آخر تفرضه مصداقاً في ظرف التوهم، وهو معنى الاعتبار، لتترتب عليها بعد ذلك آثار حقيقية هي الأفعال الإرادية الموصلة إلى الكمال. فإذن هي

---

(١) انظر المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، ج٢، ص ص ٢٠٣ ـ ٢٠٤.

(٢) انظر بداية الحكمة، ص ١٥٢.

(٣) انظر نهاية الحكمة، ص ص ٢٥٦ و٢٥٨ و٢٥٩.

اعتبارات تتوسط بين حقيقتين[١]. وهي حقيقة بالنسبة إلى مصداقها في ظرف التوهم[٢].

إن هذه الإدراكات هي حصيلة الإلهامات والإحساسات الباطنية الحاصلة في النفس، اقتضتها قواها الفاعلة من المغذية والمولدة للمثل وغيرها.. بحسب ما ينفرها أو يلائمها، مما يوجب حدوث صور من الإحساسات كالحب والبغض ونحوهما، ثم تعتبرها بمعنى الحس والقبح وما ينبغي أو يجب أو يجوز أو لا ينبغي ونحو ذلك، ثم تتوسط هذه الاعتبارات بين النفس وبين المادة الخارجية والفعل المتعلق بها. ولذا لم يكن لهذه الإدراكات قيمة إلا العمل فسميت بالإدراكات الاعتبارية العملية.

وترجع الاعتبارات العملية إلى ما يعرف بالبناء العقلائي؛ أي أن العقلاء الذين تجمعهم الفطرة على السعي نحو كل نفع وخير يقتضيه الطبع الإنساني، وتفادي كل شرّ وضرر كذلك، فإنما يفعلون ذلك عن فكر وعلم ليشخصوا ما يحتاجون إليه لمعيشتهم في مقام العمل.

وبعبارة أخرى: إنهم يحددون بعقلهم العملي ما يلزم فعله وتركه لكونه ضرورة في حياتهم ثم يتبانون عليه فيما بينهم ليأخذ صفة العمومية الاجتماعية. فإذن، ما يتبانون عليه هو حجة بهذا المعنى، أي معنى الضرورة الملزمة في مقام العمل، ولذا كان كل تباني هو للعمل ولا يتخطى العمل فيتخلف عنه فما يكون بناءً للعقلاء واتفاقاً عليه بعقولهم فهو حجة بالذات وحجة عليهم. وإلا لم يكن لهم هذا البناء أصلاً. ومن هنا كانت هذه الإدراكات الاعتبارية عملية[٣].

---

(١) انظر رسائل سبعة، ص ١٢٩.

(٢) انظر أسس الفلسفة والمذهب الواقعي، ج٢، ص ٢٠٧.

(٣) انظر الميزان في تفسير القرآن، ج٢، ص ص ١١٤ ـ ١١٥، وراجع رسائل سبعة، ص ١٣٤.

٣ ـ خصائص الاعتباريات وامتيازها عن الإدراكات الحقيقية:

بملاحظة حقيقة الاعتبار ومقايستها بالإدراكات الحقيقية، يمكن الخروج بالنتائج التالية:

١ ـ إن الإدراكات الاعتبارية لا حدّ لها لفقدانها للماهية، فلا تندرج تحت مقولة من المقولات العشر المعروفة. وعليه، فلا جنس لها ولا فصل وكذلك لا تؤخذ في حد ماهية أخرى.

٢ ـ إن الإدراكات الاعتبارية، وعلى خلاف الإدراكات الحقيقية، لا يمكن إقامة البرهان عليها، لأن من شروط البرهان أن تكون مقدماته ضرورية وكلية ودائمة، وهي لا تتحقق إلا في القضايا الحقيقية التي لها مطابق في نفس الأمر والواقع، وهذا غير متوفر في الاعتباريات التي لا تتعدى حد الدعوى. وبعبارة الشهيد الأستاذ المطهري أن الإدراكات الاعتبارية ليس لها قيمة منطقية[١].

٣ ـ إن الاعتباري يحمل على الواجب والممكن معاً كالوجود والحياة، بخلاف الحقيقي وإلا لزم أن يكون للواجب تعالى ماهية، مع أنه محال.

٤ ـ إن الاعتباري يحمل على أكثر من مقولة، بخلاف الحقيقي وإلا لزم أن يكون مجنساً بأكثر من جنس وهو محال[٢].

٥ ـ إن الإدراكات الاعتبارية تتوسط بين النفس وبين المادة الخارجية والفعل المتعلق بها، وليس لها شأن الحكاية عن الخارج إذ لا مطابق لها في الخارج، بل مطابقها موجود في ظرف التوهم، في حين أن الإدراكات

---

(١) انظر نهاية الحكمة، ص ٢٥٩، وانظر أيضاً أسس الفلسفة والمذهب الواقعي، ج٢، ص ١٧٥.

(٢) انظر بداية الحكمة، ص ١٥٢.

الحقيقية لا تتوسط بين الأفعال الإرادية والإنسان، ولا يوجب حصولها للنفس تحقق إرادة، ولا صدور فعل، بل هي علوم وإدراكات تحصل من الفعل والانفعال مع المادة الخارجية، ولذا كان لها شأن الحكاية عن الخارج[١].

٦ - إن الإدراكات الاعتبارية قابلة للتغير والتبدل، وهي تتبع الاحتياجات الطبيعية والعوامل البيئية، أما الإدراكات الحقيقية فهي ثابتة بنظر السيد الطباطبائي ومن هنا فإن الاعتباريات قابلة للتطور والارتقاء بخلاف الحقيقيات.

٧ - إن الإدراكات الاعتبارية نسبية ومؤقتة وغير ضرورية، في حين أن الإدراكات الحقيقية مطلقة ودائمة وضرورية[٢].

---

(١) انظر الميزان في تفسير القرآن، ج٢، ص ص ١١٤ - ١١٥، وانظر أسس الفلسفة والمذهب الواقعي، ج٢، ص ٢٠٢.

(٢) انظر أسس الفلسفة والمذهب الواقعي، ج٢، ص ١٧٥ .

المبحث الثاني:

نشأة الاعتباريات (ترتب الاعتبار على الحقيقة)

١ ـ جذور الاعتباريات:

إن حركات الإنسان وأفعاله والنشاطات التي تصدر عنه، إنما تصدر عن علم وإدراك لمبادىء الفعل وغاياته، أي عن إحساس وشعور. فكل فعل يقوم به يسبقه إحساس إدراكي كالحب والبغض والإرادة والكراهة، وعلى ضوء ذلك يتشخص الفعل ويتحدد مورده على نحو كلي. وحتى يتميز مورد فعله هذا ونشاطه عن غيره ولا تختلط الأفعال ببعضها فيقع فعل في مورد فعل آخر، يقوم الإنسان بتطبيق وإسقاط الصورة الإحساسية الإدراكية على المورد، ثم يصيره مورداً لتعلق قوته الفعالة به بإضفاء معنى الوجوب عليه، وذلك بأن يوجد نسبة الوجوب بينه وبين الفعل، فيصدر عنه. وهذا هو معنى الوجوب الاعتباري الناشىء عن الضرورة الحقيقية[1].

وبذلك يتضح أن جذور الاعتبار ومناشئه هي الإحساسات الباطنية القائمة على أساس العلم والإدراك.

---

(١) انظر أسس الفلسفة والمذهب الواقعي، ج٢، ص ٢٤٩.

٢ ـ علاقة الاعتبار بأصلي الجهد والتكيف:

السؤال الذي يبقى مطروحاً رغم ما سبق هو أنه من أين تتولد هذه الإحساسات الباطنية الملازمة للإدراك عند الإنسان؟

إن هناك أمراً آخر هو في عمق مسألة الاعتبار يؤسس للإحساسات والإدراك وهو الاحتياجات الطبيعية للكائن البشري.

إن الإنسان إذا أحس بالجوع عند خلو معدته بسبب هضم الأطعمة، تتولد عنده نسبة بين نفسه وهذه الحالة التي يجدها، وهي نسبة الضرورة التي لا تختلف عن تلك النسبة التي يجدها بين بدنه ورأسه، فيتحرك حينئذ ويبذل جهده لتناول الطعام وتأمين حاجته[١].

وهذا يعني أن الاعتباريات ترتبط في نشأتها بأصلين بيولوجيين هما: أصل بذل الجهد من أجل الحياة، وأصل التكيف مع البيئة أو بتعبير الأستاذ المطهري (أصل الانسجام مع الاحتياجات)، وهما من أصول علم الأحياء، ولم يمض على دخولهما الساحة العلمية سوى قرن ونصف القرن. ويرى الأستاذ الشهيد المطهري أنها «المرة الأولى التي تدرس فيها علاقة الأفكار والإدراكات بهذين الأصلين البيولوجيين»[٢].

والمقصود من «أصل بذل الجهد من أجل الحياة» أن الإنسان كموجود حي وفاعل يسعى بشكل دائم إلى جلب كل منفعة لنفسه يكمل بها حياته ويؤمن استمراريتها، ويدفع عنها كل ضرر. ويسمى هذا الأصل أيضاً بـ (أصل الجهد من أجل البقاء)، وهو أحد الأصول التي اعتمد عليها دارون في نظريته المشهورة بـ (نظرية النشوء والارتقاء) (Théorie of revolution)[٣].

---

(١) انظر رسائل سبعة، ص ص ١٢٩ ـ ١٣٠.

(٢) أسس الفلسفة والمذهب الواقعي، ج٢، ص ١٨٣.

(٣) المصدر السابق، ص ١٧٩.

إن هذا الأصل كان ولا يزال سبباً للاعتبارات الكثيرة التي يوجدها الإنسان لتتأمن بواسطتها وعبر آثارها الخارجية احتياجاته الطبيعية والحيوية المتجددة باستمرار.

وأما أصل الانسجام مع الاحتياجات أو التكيف مع البيئة، فهو يعني أن العوامل الطبيعية وشروط الحياة تختلف في الزمان والمكان، وهي ليست على منوال واحد. وهذا الاختلاف يؤثر بطبيعة الحال في احتياجات الإنسان. وقد توصل علماء البيولوجيا إلى المعادلة التالية: كلما تغيرت البيئة وتغيرت معها الاحتياجات في الأجهزة الوجودية للإنسان، حصلت متغيرات لديه تتناسب مع البيئة والاحتياجات المستجدة، إلا أن هذه المتغيرات المتكيفة: تارة تحصل بصورة لا إرادية ولا واعية عند الإنسان كازدياد عدد الكريات الحمراء في الدم عند صعوده إلى شاهق لتأمين الأوكسجين الكافي لتنفسه، وتارة أخرى تحصل هذه المتغيرات عن إرادة وعلم ووعي، كما في الاعتباريات.

ويرى الأستاذ المطهري أنه «قد التفت العلماء منذ الأزمان الغابرة، بشكل مفصل أو مختصر، إلى هذا الموضوع ـ ويعني أصل الانسجام مع الاحتياجات ـ. فقد أشار ابن سينا في أحاديثه إلى هذا الأمر، ولكنهم يختلفون في تعيين العلة الحقيقية لهذه التغييرات الحاصلة في التركيب الوجودي للكائن الحي، ولا يتفقون على تعيين مداها..»[1].

إن الاحتياجات الطبيعية واستناداً إلى هذين الأصلين العلميين، تعمل ليس فقط على إنتاج الإدراكات الاعتبارية، بل وعلى تطويرها أيضاً وارتقائها لتكون في خدمة الوجود الإنساني واستمراريته. ولذا كانت هذه الإدراكات مختلفة بين مجتمع وآخر، وتؤثر فيها عوامل الزمان والمكان. إنها الجزء المتحول والمتغير من الإدراكات الإنسانية.

---

(١) المصدر السابق، ص ١٨٠.

٣ ـ الاعتبارات الأساسية الأولى:

إن الوصول إلى الاعتبارات الأساسية الأولى للإنسان تبدو بالغة التعقيد يوماً بعد يوم؛ حيث إن مسيرة الإنسان، ومنذ اليوم الأول، قد واكبها الاعتبار الفردي والاجتماعي بصورة تتناسب وواقعه البدائي والحاجات البسيطة والمحدودة، ثم راحت تتطور وتتراكم إلى أن بلغت غاية التعقيد في العصر الحاضر، وستزداد كذلك في مستقبل الأيام بحكم تطور الحياة. مما يعني أن هناك مسافة زمنية طويلة تفصلنا عن الاعتبارات الأولى، ولا نملك عنها ما يكفي من العلم.

ورغم صعوبة دراسة تاريخ الإدراكات الاعتبارية الإنسانية، ونظراً لما لها من الأهمية المعرفية والاجتماعية، فإن السيد الطباطبائي يقترح ثلاثة طرق لذلك هي:

أولاً ـ البحث بطريقة سير القهقرى، للاقتراب تدريجياً وشيئاً فشيئاً من الاعتبارات الأصلية الأولى.

ثانياً ـ دراسة المجتمعات غير المتقدمة والوقوف على أفكارها الاجتماعية. ثم يقترح دراسة المجتمعات الأخرى من الكائنات الحسية دون أن يوضح مقصوده منها. ولعل مراده دراسة السلوك الغرائزي الموجود في تجمعات الكائنات الحية الأخرى، والهادف إلى تلبية احتياجاتها الحيوية والطبيعية.

ثالثاً ـ دراسة النشاطات الفكرية (الذهنية) والعملية للأطفال، للوقوف على المعلومات الممكنة حول البدايات الأولى للأفكار الاجتماعية أو الفردية الفطرية.

وهذا كله يشكل مادة بحث جديدة وهامة في مجال المعرفة[1].

---

(١) المصدر السابق، ص ٢٥٠.

٤ ـ لوازم الاعتبارات:

سبقت الإشارة إلى أنه مما تفترق به الحقائق عن الاعتباريات أن الحقائق ثابتة لا تتغير ولا تتخلف عن عللها، فإن المعلول يستحيل في حقه التخلف عن علته، في حين أن الاعتبارات متغيرة، وليس من الحتم أن يأتمر المأمور في نفسه، بل من المعقول أن يتخلف فلا يفعل أو يترك ما يلزم فعله أو تركه. ومن خصائص الاعتبار أنه لا يقف عند حد، بل يتوالد باستمرار كلما مست الحاجة، ولو عن اعتبار سابق. فيمكن لاعتبار أن يكون متولداً عن اعتبار آخر لتأكيده، تبعاً لشدة أو ضعف الاعتبار الأم.

وهكذا فإن الاعتبار إذا كان ضعيفاً ومست الحاجة إلى ما يقويه ويمنع تخلف أثره المطلوب، عمدت الفطرة إلى صياغة اعتبار ثانوي جديد من خير أو منفعة تحث المأمور على الالتزام وهو «الثواب»، ومن شر أو ضرر يمنع المأمور عن التخلف وهو «العقاب».

وفي حالات أخرى، كما في المعاملات والعقود ونحوها من المبادلات، تعتبر الصحة والفساد أو التمام والنقص وهكذا...

إن هذه الاعتبارات، والتي سيأتي توضيحها في نفسها، هي في الحقيقة تلازم الاعتبارات الأولى السابقة من جهة، وتؤكدها من جهة أخرى[1].

---

(١) انظر رسائل سبعة، ص ١٣٣.

المبحث الثالث:

أقسام الاعتبارات

١ ـ تقسيم الاعتبارات

إن الاعتبارات موضوع البحث هي الاعتبارات العملية الملازمة للقوى الفعالة عند الإنسان، كالغاذية والهاضمة ونحوهما..، وهي نتاج الإحساسات الباطنية المنقمسة إلى نوعين هما:

إحساسات عامة هي من لوازم النوع الإنساني وتركيبه الطبيعي، فتتصف بالثبات كالحب والبغض والإرادة والكراهة، وإحساسات خاصة تطرأ لعوامل معينة ثم تزول بزوالها، ولهذا كانت قابلة للتغير والتبدل.

ولا شك أن الاعتبارات تابعة في ثباتها وتغيرها لهذه الإحساسات، فهي تنقسم إلى قسمين: الاعتبارات العامة الثابتة، والاعتبارات الخاصة القابلة للتغير[1].

إلا أن الاعتبارات العامة وإن وصفت بالثبات لكن بعضها على الأقل قابل للتصرف والتغير، من خلال تبديل الموارد والمصاديق.

ومعنى ذلك، أن الاعتبار العام في نفسه يبقى ثابتاً، إلا أن التبدل يطرأ

---

(١) انظر أسس الفلسفة والمذهب الواقعي، ج٢، ص ٢٤٧.

على الموارد والمصاديق من خلال إدخال مورد في دائرة هذا الاعتبار وإخراج آخر. وهذا في حد ذاته إلغاء للاعتبار الأول، ولكن بالقياس إلى المورد الأول. وكمثال على ذلك يمكن ملاحظة اتصاف وسائل النقل التي كانت سائدة في القديم بالحسن والضرورة، كاستخدام الجمال والخيول والمحامل ونحو ذلك للأسفار وقطع المسافات، فإنها كانت في حينها حسنة وضرورية. ولكن، وبظهور وسائل النقل الحديثة كالسيارات والطائرات وغيرها، انتفت صفة الحسن والضرورة عنها، وانتقلت إلى الوسائل الحديثة، ومن الواضح أن اعتبار الحسن في نفسه لم يتبدل، وإنما الذي تبدل هو المورد والمصداق لا غير[١].

وهذا يلقي الضوء على الفرق الهام في طبيعة التغير بين الاعتبارات العامة وبين الاعتبارات اللاحقة للمجتمع، فإن التغير في الثانية ينال أصل الاعتبار بحسب عنوانه، لا مورده فقط.

لكن هذا، وعلى كل حال، يقدم قاعدة لتأسيس اعتبار جديد هي: «إن تغيير الاعتبارات هو بنفسه أحد الاعتبارات العامة»[٢].

لقد لاحظ السيد الطباطبائي أن هناك نوعاً من الاعتبار لا يتوقف تولده على وجود اجتماع إنساني، بل ينشأ من استغلال الإنسان لقواه الذاتية كاستخدام جهازه الهضمي، فيتعلق شخص الفعل الصادر بشخص الفرد الفاعل لا غير، ويسميها «الاعتبارات السابقة للمجتمع».

وهناك نوع آخر من الاعتبار يتوقف حصوله على وجود المجتمع كالأفكار المتعلقة بالمجتمع العائلي وغيره، كالزواج والكلام، حيث يتعلق شخص الفعل الصادر من فاعله بالمجتمع، ويسميها «الاعتبارات اللاحقة للمجتمع»[٣].

---

(١) المصدر السابق، ج٢، ص ٢٧٣.

(٢) المصدر السابق، ج٢، ص ٢٧٤.

(٣) المصدر السابق، ج٢، ص ٢٥١.

وهذا هو التقسيم البدوي والأولي للاعتبارات ومنشأه.

٢ ـ الاعتبارات السابقة للمجتمع:

إن الاعتبارات العامة مستقلة بطبيعتها عن الوجود الاجتماعي، لأنها المعنى الذي لا بد وأن يوجده الإنسان الفرد، حتى لو كان وحيداً، عند صدور فعلٍ ما عنه، بمقتضى العلاقة القائمة بين الطبيعة الإنسانية والمواد الخارجية التي يتعلق بها الفعل.

فالإنسان، مثلاً، لا يستطيع أن يمتنع عن التفكير، وهو يجد ضرورة هذا المعنى الاعتباري في نفسه: (لا بد أن أفكر). فـ «الوجوب» إذن، هو أول اعتبار عام من الاعتبارات العامة، التي تتميز بالثبات والاستمرار وعدم التغير أو التبدل في ذاتها، يوجده الإنسان[١].

إن الاعتبارات العامة التي بحثها السيد الطباطبائي خمسة هي: الوجوب، والحسن والقبح، واختيار الأخف والأسهل، وأصل الاستخدام والاجتماع، وأصل متابعة العلم.

لكنها ليست حصرية لوجود اعتبارات عامة أخرى أشار إليها أيضاً، من قبيل اعتبار الاختصاص واعتبار الغاية والفائدة في العمل.

لكن الاعتبارات الخمسة هي الأساسية التي يمكن من خلالها «استنتاج وتوضيح سائر الاعتبارات ـ الاعتبارات اللاحقة للاجتماع ـ وبيان أحكامها»[٢].

وبناءً عليه، سيكون علينا تقسيم الاعتبارات العامة إلى قسمين:

الاعتبارات العامة الأساسية، والاعتبارات العامة الثانوية، وفق النظرة التي

---

(١) المصدر السابق، ج٢، ص ٢٧٢.

(٢) المصدر السابق، ج٢، ص ص ٢٧١ ـ ٢٧٢.

قدمها السيد الطباطبائي والتي حدد فيها الدور الوظيفي للاعتبارات العامة بأنها الشارحة والمفسرة للاعتبارات اللاحقة للمجتمع.

أولاً ـ الاعتبارات العامة الأساسية والأولية:

١ ـ اعتبار الوجوب:

اتضح مما سبق أن الوجوب هو اعتبار بعنوان (لا بد)، يضفيه الإنسان على علاقته بالصورة الإحساسية الناتجة عن حاجاته الطبيعية، ثم يطبقها على نتيجة العمل. إلا أن هذه النسبة لما كانت في الحقيقة هي اختبار بين قواه الفعالة من الغاذية والهاضمة وبين الحركات الحقيقية الصادرة عنه، كانت نسبة اعتبارية. وهي أول اعتبار يصوغه الإنسان بسبب «خديعة الفطرة» (الطبيعة) له، لتستدرجه إلى إعمال نشاطه حتى يبدأ السير نحو الخير بالذات والكمال الحقيقي. وهذا هو غاية الاعتبارات العملية وأثرها الإيجابي[١].

إن الوجوب اعتبار سارٍ في كل قضية عملية حتى لو كانت النسبة الواقعية بين الموضوع والمحمول فيها هي الأولوية أو الامتناع، لأنها لا تخلو عن الفعل أو الترك وهما لا يحصلان من الإنسان إلا باعتقاده للوجوب: إما وجوب الفعل وإما وجوب الترك. فمجرد الرجحان لأحدهما لا يكفي لحتمية صدوره عن الإنسان المريد لأفعاله. وهذا لا يتنافى مع ما يظهر في أن بعض الأفعال التي يقوم بها بعض الناس هي عن جهل أو عصبية أو لمجرد العادة التي اعتادوها، فهي أفعال تبدو غير ضرورية أو غير مناسبة أو عبثية.

لكننا وبتحليل الموقف نجد أن هذه دواعي لصدور الفعل، وأما العلة الموجبة لصدوره فهي هذه النسبة الضرورية النفسانية التي نضفيها على العمل

(١) المصدر السابق، ج٢، ص ٢٥٢، وانظر أيضاً رسائل سبعة، ص ١٣٠.

أي (لا بد)، وهو بعينه التبرير الذي يقدمه هؤلاء إذا سئلوا عن فعلٍ غير حكيم قاموا به، فيجيبون: (لم يكن لنا من بد)، وهذا يكشف عن أن الفعل صدر عن اعتقاد وجوبه وفي ظرف عدم تحقق العذر.

ولا بد من الانتباه إلى أن هذا الوجوب هو غيره الذي يرد على ألسنة الفقهاء في قبال الحرمة والاستحباب والكراهة والإباحة. فإنه وصف خاص للفعل المعين في نفسه. وأما الأول موضوع البحث، فهو الوصف العام للفعل في ظرف صدوره عن الفاعل(١).

٢ ـ اعتبار الحسن والقبح:

إن الاعتبار الآخر الذي يلي الوجوب هو اعتبار الحسن والقبح السابق على الجماعة الإنسانية أيضاً.

فالإنسان أمام عالم الطبيعة الحافل بالأشياء والحوادث لا يخلو من أحد أمرين: إما الإحساس بالميل والاستحسان وإما بالنفور والكراهة. وهذا الإحساس يختلف من شخص إلى آخر. فما يبدو جميلاً عند واحد قد لا يكون كذلك عند آخر، فالأمر نسبي. والسبب في ذلك أن اعتبار الحسن والقبح يستند إلى خصائص واقعية طبيعية وحسية يتفاوت الانفعال بها بحسب كيفية تركب الأعصاب والمخ لدى الإنسان؛ فما انسجم وتلاءم مع القوة المدركة كان حسناً، وحينئذ يؤدي الفعل ويقوم به لاعتقاده به واعتباره للوجوب فيه، وما تنافر معها كان قبيحاً وحينئذ يترك الفعل لاعتقاده بعدمه واعتباره للوجوب فيه كذلك.

وللحسن ـ وطبعاً القبح أيضاً ـ معنيان: الأول ما هو صفة عامة لكل فعل يصدر عن الإنسان، فإنه لا يفعل إلا لاعتقاده بحسنه، حتى لو فرض في نفسه قبيحاً، أي بمعنى ملاءمته لقوته المدركة، والثاني الحسن الذي هو صفة

---

(١) المصدر السابق، ج٢، ص ٢٥٣.

ذاتية للفعل بقطع النظر عن الملاءمة وعدمها، وهو غير المقصود هنا[١].

إن من الواضح أن الحسن والقبح بالمعنى المشار إليه أمران اعتباريان لا يتوقف انتزاعهما على الاجتماع الإنساني. وقد سرى هذان المعنيان، وبفعل بناء العقلاء، إلى غير الأفعال الإنسانية من الهيئات التي توصف بالحسن والقبح، والأمور الحقيقية بمعنى الكمال فالحسن هو الكامل والقبيح هو الناقص كما استقربه السيد الطباطبائي من كلمات الحكماء في قسم من استدلالاتهم[٢].

٣ ـ اعتبار اختيار الأخف والأسهل:

من الملاحظ في سلوك الإنسان ميله إلى اختيار الأخف والأسهل من بين الأفعال التي تعطي النتيجة المطلوبة ذاتها. وما ذلك إلا للأصل والاعتبار العقلاني الذي يؤثر في اختياراته، وهو اعتبار اختيار الأخف والأسهل، فالكائن الإنساني بما هو موجود مدرك ومختار يصدر عنه الفعل بعد اجتياز مرحلة التفكير والروية، إذا أراد تحقيق غاية ما ووجد أنها تتم عن طريق فعلين أحدهما أشق من الآخر ويتطلب بذل جهد زائد، فإنه لا يتردد في اختيار الآخر الأخف والأسهل، كما تقتضيه قوته الفعالة، أي التي يصدر عنها الفعل.

وبتحليل هذا الاختيار نجد أن طلب القوة الفعالة للأصعب وإرادتها له، مشروطة ومقيدة بعدم وجود الأسهل، لأن الفعل الأصعب وإن كان مطلوباً لها لتحقق الغاية عن طريقه، إلا أن الصعوبات الزائدة فيه تشكل موانع وعوائق، وبعبارة أخرى تمثل منفرات للقوة الفعالة، فتأخذ به مضطرة لحاجتها إليه حال عدم توفر الأسهل، فإذا توفر انتقلت إليه بلا تردد.

إن الإنسان وبمقتضى هذا الأصل يتطلع دائماً نحو القيام بأكبر الأعمال

---

(١) المصدر السابق، ج٢، ص ٢٥٤، وراجع رسائل سبعة، رسالة الاعتبار، ص ١٣٥.

(٢) انظر رسائل سبعة، رسالة الاعتبار، ص ١٣٦.

والإنجازات بأقل جهد ممكن، وهو ما يترك تأثيره الواضح في الحياة الإنسانية، حيث يدفع هذا الأصل بالشؤون الفردية والاجتماعية إلى التطور عبر التغيير التطوري الدائم في الاعتبارات العملية التي يستلزمها المجتمع.

إلا أن إشكالاً يطرح حول هذا الاعتبار الذي يقتضي جنوح الإنسان في اختياراته العملية نحو الأسهل، في حين أننا نرى التغيير المتطور في حياته يتجه من الأسهل إلى الأصعب، بحيث إنها بلغت ذروة التعقيد والصعوبة.

يربط السيد الطباطبائي، في محاولته الإجابة على هذا الإشكال، الواقع العكسي الحاصل بمتطلبات الحياة الإنسانية وحاجاتها التي تطورت وتعقدت، وأضافت لائحة طويلة من الغايات والأغراض الجديدة التي لم تكن موجودة من قبل، وهو ما أدى إلى انقلاب الصورة.

وعلى سبيل المثال: إن الأكل بالنسبة للإنسان كان يهدف قديماً إلى غاية واحدة هي سد الجوع بأية طريقة متاحة، فكان يحصل ذلك بكل بساطة عن طريق اللحوم والنبات.

لكن الإنسان المعاصر بات يتوقع تحقيق أهداف وغايات متعددة من وراء الأكل وتناول الطعام، مما جعله، على بساطته بالنظرة الأولية، أمراً في غاية التعقيد.

وقد يكون هذا التحليل من السيد الطباطبائي يهدف أيضاً إلى إلقاء الضوء على جانب من معاناة الإنسان المعاصر[١].

٤ ـ اعتبار أصل الاستخدام والاجتماع:

عند ملاحظتنا لجميع الكائنات الحية، سنقف على حقيقة هي أن لا

---

(١) انظر أسس الفلسفة والمذهب الواقعي، ج٢، ص ص ٢٥٦ ـ ٢٥٧.

موجود من هذه الكائنات مكتف بذاته، بمعنى أنه يؤمّن حاجات وجوده واستمراره من ذاته دون الاستعانة بوجود غيره. وهو ما يقود إلى نتيجة هي أن كل كائن يستخدم غيره للحصول على ما يحتاجه لتأمين بقائه.

وهذه الظاهرة عامة على نحو لا يشذ عنها كائن حي من الإنسان وغيره، فالنبات يعمل على الاستفادة من وجود التربة والماء والهواء لأجل النمو، والحيوان يستفيد من النبات، بل ومن الحيوانات الأخرى لأجل حفظ بقائه واستمراره. وأما الإنسان فقد بلغ الذروة في ذلك بحيث عمل ويعمل على استغلال كل الأشياء والكائنات من حوله في سبيل تأمين حاجياته. والشواهد على ذلك تكاد لا تحصى ولم يستثن من ذلك أفراد نوعه أيضاً.

يرى السيد الطباطبائي أن هذه الظاهرة في سلوك الكائنات، وبالخصوص في الكائن الإنساني، ليست غريبة، بل هي مقتضى الطبيعة وتمثل أصلاً من أصول الاجتماع ويسميه بـ «أصل الاستخدام والاجتماع».

ولعل القرآن الكريم قد أشار إلى هذه الحقيقة على أنها من السنن والقوانين الحاكمة في الحياة، وذلك في قوله تعالى: **﴿أهم يقسمون رحمة ربك نحن قسمنا بينهم معيشتهم في الحياة الدنيا ورفعنا بعضهم فوق بعض درجات ليتخذ بعضهم بعضاً سخرياً ورحمة ربك خير مما يجمعون﴾**(١).

إن معنى الاستخدام في اصطلاح السيد الطباطبائي متطابق مع المعنى المقصود في الآية الكريمة من لفظة (سخرياً)، كما نص عليه المفسرون.

فالسيد الطباطبائي لفت إلى أنه لا يقصد من الاستخدام العبودية في استثمار الإنسان للإنسان، ولا الشيوعية في الانتفاع، بل المقصود أن «الإنسان بهداية من الطبيعة والتكوين يطلب دائماً من الجميع ما يعود عليه بالنفع (اعتبار

---

(١) القرآن الكريم، الزخرف/٣٢.

الاستخدام) ولمنفعته يطلب النفع للجميع (اعتبار الاجتماع)، ولمنفعة الجميع يطلب العدل الاجتماعي (اعتبار حسن العدالة وقبح الظلم)»[١].

ومن جهة ثانية، يقول السيد عبد الله شبر (ت ١٢٤٢هـ) مفسراً الآية الكريمة: «(ليتخذ بعضهم بعضاً) بمقتضى الحكمة والمصلحة، (سخرياً) مسخراً يستخدمه في حوائجه فينتفع كل بالآخر فينتظم بذلك أمر العالم»[٢].

ويلاحظ استخدامه للفظة (الاستخدام) في عملية الانتفاع.

إن النقطة الأساسية التي يطرحها السيد الطباطبائي للبحث هي: هل أن «الاستخدام» هو مقتضى الطبيعة وهدايتها بالكامل وبصورة مباشرة، بحيث إن هذه الفكرة موجودة من أول الأمر، وهي التي تستلزم ظهور فكرة الاجتماع فيما بعد، لتحقيق الانتفاع؟ أم أن الطبيعة تملي هذه الفكرة بواسطة القوى الفعالة والرغبات الغريزية، فتدخل نطاق العقل الإنساني فيعتبرها ويظهر بنتيجتها اعتبار آخر هو الاجتماع؟

إن الجواب يتوقف على نتيجة دراسة النشاطات البدائية للإنسان والسلوك الحيواني بأجهزته الحيوية. إن الرجل والمرأة يندفع كل منهما إلى إقامة علاقة جنسية مع الآخر بوحي من الرغبة الغريزية وتلبية لها، والطفل يطلب اللبن من ثدي أمه ليسد جوعه. وهذه الظواهر وغيرها مبدؤوها الإدراكات والإحساسات الباطنية المختلفة للإنسان، ولذا كانت هذه الظواهر تنقطع بمجرد انتهاء تلك الإدراكات أو تبدلها لتحل محلها ظواهر جديدة، فالطفل حينما تنبت أسنانه لا يعود يطلب اللبن أو يكتفي به، بل يتوجه إلى طلب لون آخر من الطعام ينسجم مع حالته الجديدة التي يدركها حضورياً، إذن، إن الطبيعة توسط فكرة

---

(١) أسس الفلسفة والمذهب الواقعي، ج٢، ص ٢٦٣.

(٢) عبد الله شبر، تفسير القرآن الكريم، قم، مؤسسة دار الهجرة ١٤١٤هـ، ص ٤٦٠.

الاستخدام لتلبية حاجاتها، وتأتي في رأس لائحة الاحتياجات لديها الميل إلى أفراد نوعها وأنسها من خلال الاجتماع بها، وهو إحساس غريزي، فتمارس هذا اللون من الاستخدام لتلبيته، ولينفتح الطريق أمام كل فرد للانتفاع بالآخر في عملية استخدام متبادلة. إن هذا أمراً هاماً على المستوى الديني والأخلاقي يتعلق بحدود الاستخدام وتقنينه، بمعنى وضع الضوابط والقيود التي تجعله منسجماً مع القيم الدينية والأخلاقية. والاستخدام يرتبط بحرية الإنسان في أن يفعل أو يترك. وواقع هذه الحرية أنها موهبة وهداية طبيعية، فيتعين أن تكون محددة بحدود الهداية، فإذا كانت هداية الطبيعة مرتبطة بالأجهزة الحيوية التي يتمتع بها هذا التركيب النوعي في الإنسان، فهي ستكون أيضاً محدودة بحدود هذه الأجهزة ومنسجمة معها في الأعمال الصادرة عنها.

وبعبارة أخرى، إن حرية الإنسان في الاستخدام محدودة بحدود الأعمال التي تنسجم مع الأجهزة الحيوية للإنسان وكيفية تركبها. ففي موضوع العلاقة الجنسية، على سبيل المثال: ستكون العلاقة القائمة بين رجل ورجل، أو بين امرأة وامرأة، أو بين رجل وامرأة عن غير طريق الزواج مما يؤدي إلى اختلاط النطف أو هدم كيان الأسرة الإنسانية وبالتالي تربية الإنسان، أو بين إنسان وغير إنسان، أو الإنسان مع نفسه، سيكون كل ذلك خروجاً على قاعدة الانسجام في الاستخدام بين الفعل وطبيعة الأجهزة وتركيبها النوعي لدى الإنسان، لا يمكن الموافقة عليه.

إن أصل الاستخدام وأصل الاجتماع، وأصل حسن العدل الاجتماعي وقبح الظلم الذي يرجع إلى أصل الحسن والقبح المبحوث سابقاً، هي من الاعتبارات العامة والثابتة عند السيد الطباطبائي[1].

---

(١) انظر أسس الفلسفة والمذهب الواقعي، ج٢، ص ص ٢٥٨ - ٢٦٤.

٥ ـ اعتبار أصل متابعة العلم:

إن نقطة البداية في هذا الاعتبار هي في العلاقة التفاعلية بين القوى والطاقات الحيوية عند الإنسان، والتي هي بطبيعتها مادية، وبين الواقع الخارجي المادي، حيث تفعل هذه القوى فعلها في الموضوع المادي، كما في الطعام والشراب وسائر الأفعال الحسية.

إننا نتعامل مع الوجود الخارجي بواقعية بحكم الفطرة والغريزة. ومعنى الواقعية أننا نتعامل مع الصور الإدراكية الحاصلة عندنا من هذه العلاقة التفاعلية على أنها نفس الواقع الخارجي ونرتب الآثار الخارجية على ذلك. إن هذه الواقعية لا تحصل إلا في حالة واحدة هي إضفاء صفة العلمية على هذه الإدراكات، فيصبح الموجود هو معلوم الوجود، وتصبح العلاقة مع الصورة العلمية لا الموجود الخارجي. إذن في حالة الإدراك العلمي نحن نمارس هذه الواقعية دون الحالات الأخرى أي الظن والشك والوهم، بحسب التقسيم الرباعي الأرسطي للإدراك. والنتيجة هي أن اعتبار العلم حجة بالنسبة لنا، وهو من الاعتبارات العامة السابقة على المجتمع، وهو أمر لازم لا ينفك عن سلوك الإنسان اليومي؛ فهو من جهة لا يتمكن من أن يسلخ اعتباره للعلم لأن أي تصرف من هذا القبيل لن يعدو أن يكون توكيداً للعلم وعملاً بمقتضاه، إذ لا بد له من تحصيل العلم بأن هذا الإدراك هو علمي دون غيره، ومن جهة ثانية هو لا يستطيع أن يضيف شيئاً على اعتبارية العلم لأنه ليس سوى محاولة إضافة شيء هو حاصل وموجود، أي سيكون تحصيلاً للحاصل. وهذه المسألة تبحث في علم أصول الفقه تحت عنوان (حجية القطع)، أي اعتبارية العلم وواقعيته. وقد تبدو بعض الحالات للوهلة الأولى متناقضة مع هذه القاعدة، كما لو طلب من أحدهم أن يترك العمل بالعلم ويعمل بحالات الشك، فإن ذلك قد يحصل ولكنه لا يمكن أن يلغي اعتبار العلم، لأنه سوف لن يتمكن من

العمل بحالات الشك إلا بعد علمه بها، فإن تعيين الشك يحتاج إلى العلم أيضاً. ونفس هذا التوهم قد يحصل تجاه الحالات التي يترك فيها الإنسان الفعل لاحتمال الضرر، فإنه قد يقال إنه عمل بغير العلم، لكنه في الواقع يرجع إلى العلم لأنه سيكون أمام أحد خيارين: إما اتباع ما هو معلوم الأمان وإما اتباع ما ليس محرز الأمان، وهو بالتأكيد قد أخذ بالعلم[١].

وهناك تحليل آخر حول حالات الإدراك يبحث بصورة تفصيلية في علم أصول الفقه لتحديد القاعدة العقلية، تمهيداً لاستنباط الحكم الشرعي في المواقف المختلفة التي قد يواجهها الإنسان المكلف.

وقد أشار إليها السيد الطباطبائي في بحثه لأصل اعتبار العلم بشكل مختصر، لكونها من جملة الاعتبارات، وهي أصول أربعة:

١ ـ الاستصحاب وذلك فيما إذا علم الإنسان بوجود شيء ثم شك في بطلانه فإنه يبني على بقاء العلم الأول.

٢ ـ الاحتياط فيما إذا كان ما يجب أو يحرم عليه فعله مردداً بين شيئين، فإنه يؤديهما معاً أو يتركهما معاً.

٣ ـ البراءة وذلك في الحالة التي لا يعلم فيها بوجود شيء فإنه لا يرتب أي أثر من آثار وجوده، بل يعامله معاملة العدم.

٤ ـ التوقف في صورة ما إذا واجه موقفاً مردداً بين ما يجب فعله أو تركه[٢].

وتحت عنوان (ملاحظتان) من كتابه (أسس الفلسفة)، ذكر السيد الطباطبائي اعتباراً أخيراً في هذا البحث على صلة باعتبار العلم، وهو اعتبار

---

(١) المصدر السابق، ج٢، ص ص ٢٦٥ ـ ٢٦٧.

(٢) انظر المصدر السابق، ج٢، ص ص ٢٦٩ ـ ٢٧٠، وراجع رسائل سبعة، رسالة الاعتبار، ص ص ١٥٠ ـ ١٥١.

(الظن الاطمئناني) الذي يقرب من العلم والذي نعتمد عليه كثيراً في حياتنا اليومية في القضايا التي لا يكون فيها للطرف المرجوح أهمية تذكر.

لقد أنكر العلماء الماديون العلم (الإدراك المانع من النقيض)، وأكدوا على عمل الإنسان بالظن، وقد رأوا في الظن العملي الموجب للاطمئنان شاهداً لقولهم رغم أن اعتبار هذا النحو من الظن لا يلغي اعتبار العلم لأننا نتعامل معه معاملة العلم ونجعله بمنزلته، وهذا ليس سوى «إحياء لاسم العلم».

إن الظن والرجحان لا بد وأن ينتهي إلى العلم، لأنه المشخص لمورده وإلا فلا يعقل تحديد الرجحان بالرجحان لأنه يتسلسل إلى ما لا نهاية[1].

ثانياً ـ الاعتبارات العامة الثانوية:

١ ـ اعتبار الاختصاص:

يقصد بالاختصاص تلك النسبة الإضافية التي يقيمها الإنسان بين نفسه والأشياء من حوله: فهو حينما يتعامل مع الأشياء المادية ويحاول الاستفادة منها، تواجهه موانع وعقبات تحول بينه وبين غرضه، سواء أكان المانع إنساناً أم غيره، فمن المتوقع أن تصدر عنه ردة فعل تهدف إلى حفظ فعاليته والكمال المترتب عليها، فيتوجه نحو المادة ليضيفها من خلال فعله إلى نفسه ويصوغ حينئذ فكرة الاختصاص (هذه المادة هي لي).

إن اعتبار الاختصاص هو من الاعتبارات العامة التي تفسّر نشوء العديد من الاعتبارات اللاحقة للمجتمع، كاعتبار الملكية والاعتبارات الحقوقية الملازمة لعلاقة الزوجية وغيرها.

---

(١) انظر المصدر السابق، ج٢، ص ص ٢٦٨ ـ ٢٦٩.

٢ ـ اعتبار الغاية والفائدة في العمل:

ينطلق هذا الاعتبار من مبدأ هدفية العمل الإنساني. فإن الإنسان لما كان حياً مدركاً يعمل استناداً إلى علمه، لم يكن فعله ولا نشاطه عبثياً، بل يهدف إلى تحقيق غاية وفائدة وصل إليها علمه ويرى فيها كمالاً له، فيعتبر الغاية في كل عمل يؤديه، وهو معنى هذا الاعتبار[١].

٣ ـ الاعتبارات اللاحقة للمجتمع:

لو راجعنا المعاني الذهنية عندنا والعائدة إلى وجودنا الاجتماعي في الزمن المعاصر لوجدنا أنفسنا أمام كم كبير يصعب إحصاؤه وتبويبه. فهي كلها اعتبارات صاغها العقل لمواكبة المسار المتطور والمتغير للواقع الاجتماعي. فكم هي الاعتبارات الحقوقية والقانونية مثلاً التي لم تكن موجودة في الزمن القديم حاصلة اليوم، بل وتدخل في صلب الحياة الاجتماعية المعاصرة كحق الاختراع وحق التأليف والنشر وحقوق المواطنة وغيرها.

١ ـ علاقة الاعتبارات الاجتماعية بالتقدم الفكري والاجتماعي:

إن هذه الصياغات ناشئة عن الارتقاء المتتابع للوجود الاجتماعي، وهو ما يلقي الضوء على العلاقة بين الإدراكات والاعتبارات الاجتماعية من جهة، والتقدم الفكري والاجتماعي والمدني عند الإنسان من جهة ثانية، وعلى التناسب القائم بينهما. ففي مقابل هذا الكم والنوع المعقد من الاعتبارات الاجتماعية القائمة اليوم، نجد محدودية وبساطة في الصياغات الفكرية عموماً والاجتماعية على وجه الخصوص عند الإنسان القديم، وبدرجة أقل في القرون الماضية، إن هنا عاملين أساسيين إذن يتركان أثرهما على الجهد الذهني في المجال الاجتماعي.

---

(١) انظر المصدر السابق، ج٢، ص ٢٧١.

الأول مستوى النضوج الفكري والاجتماعي، فإن انغلاق الثقافات مثلاً والمفاهيم المحدودة عن الحياة والإنسان تفترض صياغة اعتبارات اجتماعية تختلف كماً ونوعاً عن تلك التي يصوغها مجتمع متفاعل مع غيره من المجتمعات الإنسانية، ويعمل في إطار عالمي على المستوى الثقافي والعلمي ويقتبس صيغاً حياتية متطورة منسجمة مع العدل الاجتماعي.

والعامل الثاني هو مستوى التطور المدني ووسائل العيش والاتصال التي يملكها الإنسان. فلا شك أن ثورة المعلوماتية المعاصرة تفرض اعتبارات وتتطلب صياغات ذهنية لم تكن موجودة من قبل.

إن وسائل المدنية الحديثة لها أثر على الاعتبارات الاجتماعية المتعلقة بالنظام العام والعلاقات المنبثقة عن طريقة الحياة الجديدة.

وبكلمة أخيرة إن الاعتبارات الاجتماعية تابعة في نشوئها وتطورها وزوالها أو تبدلها للمستوى الفكري والاجتماعي السائد وما يطرأ عليه من تحولات[١].

٢ ـ أنحاء تغير الاعتبارات:

إن صفة التغير والتطور التي تميز الاعتبارات الاجتماعية تستوجب دراسة أنحاء هذا التغير والعناصر المؤثرة فيه، لأن الاعتبار لما كان إعطاء حد الشيء أو حكمه لشيء آخر بقوة وتصرف الوهم لدى الإنسان بسبب معين، فإن أي تغير في السبب يوجب تغيراً في الاعتبار. وعلى هذا الأساس يمكن إحصاء أنحاء التغير التالية:

أولاً ـ البيئة الطبيعية المختلفة من الأرض والمناخ والثروات التي يحتاجها الإنسان من الماء والنباتات والحيوانات والمعادن...

---

(١) انظر المصدر السابق، ج٢، ص ٢٧٨.

إن كل بيئة تترك تأثيرها على نمط الحياة الاجتماعية واحتياجاتها، وعلى الأخلاقيات والمشاعر والأحاسيس والأفكار التي تؤثر في الإدراكات الاعتبارية وتجعلها متمايزة عن بعضها البعض بين منطقة وأخرى.

فمثلاً إن اختلاف المناخ في الحرارة والبرودة يترك أثره على حاجة الإنسان إلى اللباس والمسكن، وهنا تنشأ اعتبارات اجتماعية، فارتداء اللباس الخفيف والشفاف في المناطق الباردة، واللباس الصوفي في المناطق الحارة يصبح قبيحاً، والعكس حسن. كما أن المساكن الباردة والتي تكثر التهوية فيها قبيحة في المناطق الباردة وحسنة في المناطق الحارة وهكذا...

ونضيف إلى البيئة الطبيعية واحتياجاتها أيضاً بيئة العمل التي تؤثر على أفكار الإنسان وإدراكاته الاعتبارية. والسبب أن البيئة تترك بصماتها على إحساسات الإنسان ومشاعره التي تتولد عنها تلك الاعتبارات التي أوضحناها. فالفلاح الذي يعيش ويعمل وسط الطبيعة تختلف مشاعره وأحاسيسه عمن يعمل في المدينة وضجيجها في الصناعة أو التجارة، كما أن أسلوب التفكير عند كل منهما مختلف عن الآخر.

ثانياً ـ الأفكار الموروثة عن طريق العادة والتربية، والتي غالباً ما تكون مسلمة الصحة، فإنها تؤثر في جمود الأفكار والاعتبارات الاجتماعية أو تغييرها.

ثالثاً ـ الإضافات العلمية جيلاً بعد جيل بسبب ما يسميه السيد الطباطبائي (قريحة التكامل) التي تدفع الإنسان إلى كسب المزيد من المعرفة كل يوم والاستفادة من تجربة الماضين ومعارفهم، مما يفسح المجال لاستفادة أوسع من مزايا الطبيعة، فتنقلب معه بعض المفاهيم من الحسن إلى القبح وبالعكس.

إن تفكير الإنسان لا يكف عن الحسن والقبح، ولكنه يبدل المصاديق مع تقدم الحياة وتطور حاجاتها.

إن الإنسان يلاحظ العلاقات الخارجية القائمة بين العلة والمعلول، ثم يحاكيها بنسبة الوجوب واللابدية بين الطرفين، ويُنشيء على ضوء ذلك إدراكاته الاعتبارية على نحو التعيين المصطلح عليه في علم الأصول بـ (الوجوب التعييني)، فإذا لاحظ فعلين مختلفين ويشتملان على نفس المصلحة بصورة متساوية بحيث لا يترجح أحدهما على الآخر بمزية، اعتبر الوجوب بين قوته الفاعلة وأحد الفعلين لا على نحو التعيين، وهو المصطلح عليه أيضاً بـ (الوجوب التخييري)، وقد جعل السيد الطباطبائي هذا النحو من التغير في الاعتبار وجهاً مستقلاً رابعاً في رسالة الاعتبار[١].

إن قريحة التكامل هذه تعتمد على قاعدة اختيار الأخف والأسهل التي سبق بحثها، والتي تعني ميل الإنسان دائماً إلى تحصيل الغاية بأقل جهد. فهدف الإنسان من تراكم المعلومات والمعارف لديه الوصول إلى أفضل سبل العيش الاجتماعي وبأقل الجهود، وتطبيقه أوضح، كما سيأتي، في مجال تشكل اللغات.

إن كل التغييرات الأخرى الممكنة تعود في حقيقتها إلى هذه الأنحاء والوجوه الثلاثة، كما أن بعض هذه الوجوه قد يمتزج ببعضه الآخر لتظهر منه وجوه جديدة مركبة وهكذا..[٢].

٣ ـ أصول الاعتبارات اللاحقة للمجتمع:

من غير الممكن تناول جميع الاعتبارات الاجتماعية بالبحث نظراً لكثرتها وتزايدها يوماً بعد يوم. كما وأن هذه الكثرة لا تعني عدم وجود اعتبارات هي

---

(١) انظر رسائل سبعة، رسالة الاعتبار، ص ص ١٣٩ ـ ١٤٠.

(٢) انظر أسس الفلسفة والمذهب الواقعي، ج٢، ص ص ٢٧٤ ـ ٢٧٧، وانظر أيضاً رسائل سبعة، ص ص ١٣٧ ـ ١٤٠.

أصول على نحو العناوين الشاملة التي ترجع إليها باقي الأصول، ولذا كانت هناك بنظر السيد الطباطبائي بعض الاعتبارات اللاحقة للمجتمع «هي بمنزلة الأساس والأصل لهذه الاعتبارات» وهي: أصل الملك، والكلام، والرئاسة والمرؤوسية ولوازمهما من الأمر والنهي والثواب والعقاب والطاعة، وأصل الإرشاد[١].

إن البحث في هذه الأصول حول كيفية وأسباب نشوئها، هو في الحقيقة تطبيقات النظرية، سأعرض لها ولبعض النماذج الأخرى التي وقفت عليها في كتابات السيد الطباطبائي في الفصل الثالث.

(١) انظر المصدر السابق، ج٢، ص ٢٧٨، وراجع أيضاً رسائل سبعة، رسالة الاعتبار، ص ١٣١.

المبحث الرابع:

ترتب الحقيقة على الاعتبار

حدَّد السيد الطباطبائي غرضه في هذه المرحلة من البحث، وهو بيان علاقة الاعتباريات بالحقائق المترتبة عليها، أو كيفية ارتباط علوم الإنسان المجعولة بخصائصها الواقعية، وهي المرحلة الأخيرة في بحثه للإدراكات الاعتبارية.

إن الإنسان يجتاز ثلاثة مراحل خلال توسيطه للعلوم الاعتبارية للوصول إلى التكامل بالحقائق، وهي تولد الإحساسات الباطنية لديه ثم إنشاؤه للاعتبار، ثم توسيطه وربطه بأفعاله الخارجية للاستفادة من آثارها الواقعية والحقيقية.

إن ترتب الحقيقة على الاعتبار يبتني على مجموعة من المقدمات النظرية هي:

١ - إن كل موجود هو فاعل في إطار وجوده، وبالتالي ليس هناك من موجود غير فاعل وبمعنى آخر فإن لكل موجود دوراً يؤديه في إطار وجوده فيؤثر ويتأثر وهو بهذا اللحاظ فاعل.

٢ - إن نشاط الموجود يتناسب ويتلاءم مع وجوده ليكون في صالحه ولاستمراره، وأن الموجود لا يصدر عنه نشاط يقوده إلى العدم لأنه خلاف مقتضى طبيعته الساعية إلى البقاء، وأما الوجود الانساني فلا يشذ عن هذه القاعدة ولكن لمكان الإرادة والاختيار قد يخطأ في التطبيق

والتشخيص. وما يؤكد هذه الفكرة ملاحظة النشاط الغريزي للانسان الذي يسعى دائماً نحو حفظ وجوده وبقائه.

٣ ـ إن نشاط الموجود يتم بواسطة الحركة المتلائمة معه، والتي تنتهي إلى غاية كمالية لوجوده.

٤ ـ إن الإنسان يقوم بنشاطه وحركته التكاملية عن علم وتفكير، بمعنى أنه لو انعدم العلم لم يوجد العمل. وهذا في أفعاله الإرادية، وأما الأفعال الطبيعية، كهضم الطعام، فإن العلم حاصل لكن لا دخل له في صدور الفعل.

٥ ـ إن العلم الذي يوسطه الإنسان في حركته التكاملية هو العلم الاعتباري لا الحقيقي.

إن الحاجة إلى الحقيقة قائمة ولا يمكن الاستغناء عنها، إذ لا اعتبار بدون حقيقة، لكن العلم الحقيقي ليس سبباً لصدور الفعل، فمشاهدة الماء وحدها لا تكفي للقيام بالشرب، فما لم يحصل علم وإرادة مؤثرة في الإنسان لا يقدم على تناول الماء. فهو أولاً يتلمس الإحساس بالعطش فتتولد عنه الرغبة إلى الارتواء بالماء، ثم يوجد نسبة الوجوب والضرورة بينه وبين الارتواء بالماء ليصبح مطلوباً له، ثم ينقل هذه النسبة لتكون بينه وبين القوة الفعالة التي تصدر عنها الحركة، فيصدر الفعل نحو المادة الخارجية.

إن أي اختلال في هذه المراحل سيعطل نشاط القوة الفعالة ويمنعها عن الفعل والتأثير.

فلو أن الإحساس بالعطش لم يحصل، أو لم تتولد الرغبة في الارتواء بالماء لسبب من الأسباب، أو لم يره ضرورياً، أو لعدم وجود الماء فإنه لم يوجد نسبة الوجوب بينه وبين الفعل، ففي كل هذه الحالات لن يحصل فعل تناول

الماء. فيتضح أن فعل الإنسان لا ينفك عن إدراكه لوجوبه وتبعيته له، فهو إذا ما أدرك نسبة وجوب الفعل بدأ الحركة دون توقف، ولم يحتج بعد ذلك إلى التفكير بعد ما لم يعد أمام القوة الفعالة سوى فكرة واحدة تتصف بالوجوب وهي الفعل.

لكن يبقى أن بين العلم والإرادة المؤثرة ما يسميه السيد الطباطبائي بالإذعان، وهو عبارة عن انصياع النفس وتصديقها بوجوب الفعل فتعقبه الإرادة المؤثرة، وكلما كان الإذعان أشد كان الصدور أسهل على الفاعل وأهون.

إن هذا الأمر يختلف باختلاف الإذعانات من حيث وجود الممانع أو عدمه، ومدى عمر الإذعان وقدمه وثبوته في النفس أو نشوئه، فيكون حصول الإرادة المؤثرة وصدور الفعل بطيئاً أو سريعاً وبالتالي فإن كيفية ترتب الأثر يكشف عن حال الإذعان لدى النفس.

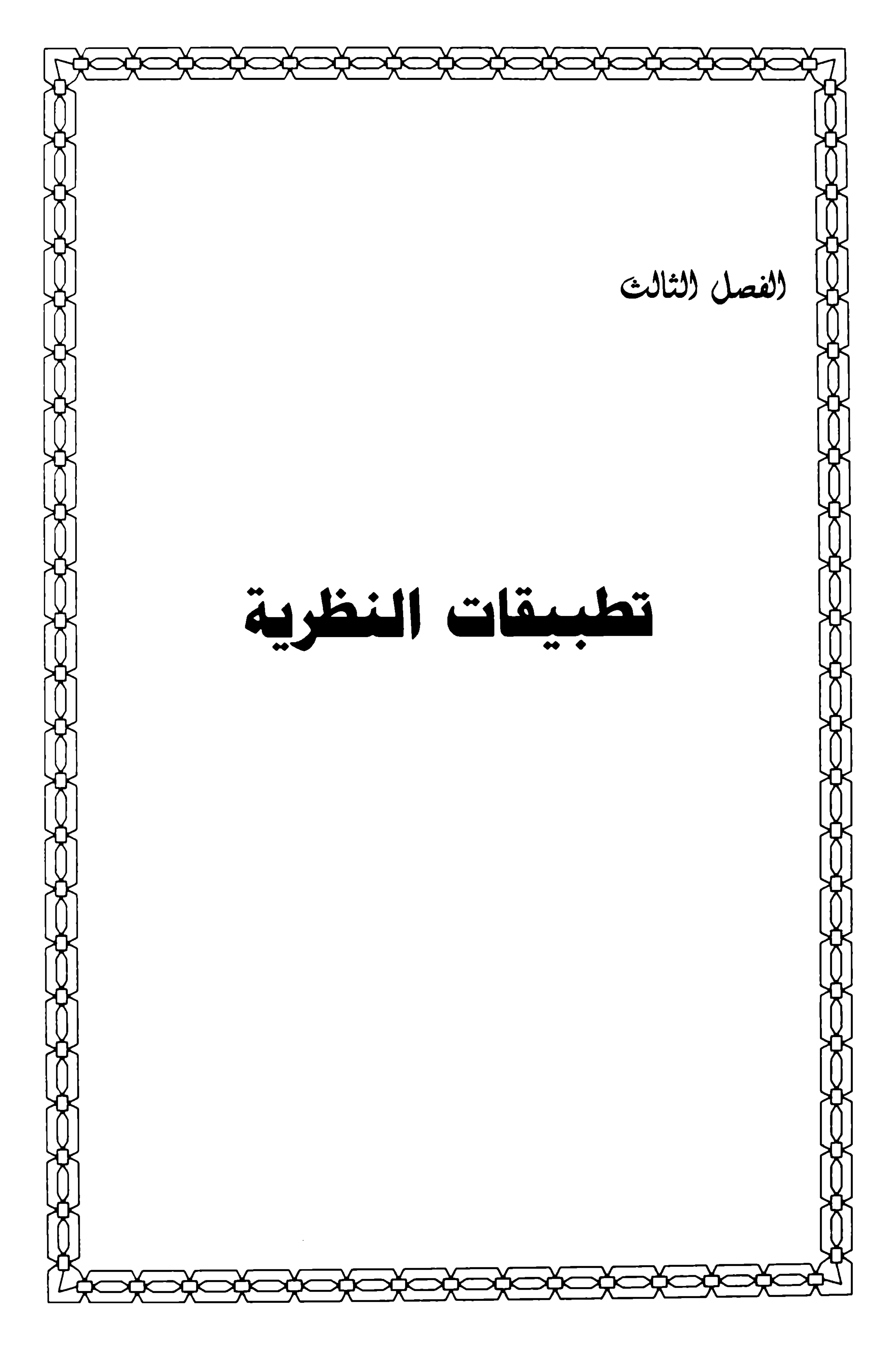
إن صدور الفعل على هذا النحو لا ينافي الاختيار كما قد يبدو للوهلة الأولى، بل إن الفعل كان عن إرادة مؤثرة وهي معنى الاختيار، أي إن شاء فعل وإن شاء ترك؛ لكن الفعل ما لم يحصل فيه الجزم والحتم حتى يجب، فيكون مضطراً إليه بهذا المعنى، فإنه لا يحصل، بل يبقى في دائرة الإمكان.

وهذا ما يفسر لنا الكثير من المواقف التي قد نظن فيها أن الفاعل مجبر على فعله، والحقيقة أنه فعل بالاختيار، فاختار الفعل لأنه لم يجد فكرة غيره، أي لم يجد موضوعاً للترك.

إن هذا المعنى من الجبر هو ما يسمى بـ «الجبر الفلسفي» الذي يفسر كيفية صدور الفعل تكويناً، فلا بد أن يكون عن وجوب، أي عن علة توجبه حتى يقع، وهذا غير «الجبر الكلامي» الذي ينفي استناد الفعل إلى الفاعل ليسقط عنه استحقاق الثواب أو العقاب، فأحدهما لا ينافي الآخر.

إن الفعل سواء كان بالجبر أو بالاختيار فهو ناشيء من ناحية عقلية عن مبادىء اختيارية بنظر السيد الطباطبائي، وإنما الفرق في الاعتبارات الاجتماعية التي ترتب آثاراً خارجية على الفاعل بالقصد غير التي ترتبها على الفاعل بالجبر، من زاوية المصالح الاجتماعية، فنصف هذا بالقصد وذاك بالجبر[١].

(١) انظر المصدر السابق، ج٢، ص ص ٢٩٣ ـ ٢٩٨، وراجع أيضاً رسائل سبعة، رسالة الاعتبار، ص ص ١٥٢ ـ ١٦١.



الفصل الثالث

تطبيقات النظرية

مقدمـــــة

لقد بحث السيد الطباطبائي في مجموعة من الإدراكات الاعتبارية اللاحقة للمجتمع والتي اعتبرها الأصول لغيرها، وهي في الواقع تطبيق لنظريته. وقد توزعت النماذج التطبيقية على كتاباته المختلفة الفلسفية والاجتماعية والقرآنية. وبعضها يتصف بالصفة الاجتماعية العامة كالكلام والملكية والرئاسة أو القيادة، وبعضها يأخذ الطابع القانوني والفقهي كالأمر والنهي والثواب والعقاب، والتي هي اللوازم القانونية للرئاسة، والثابت والمتغير في الشريعة كتطبيق أساسي.

من هنا، سأعرض لهذه النماذج موزعة على ثلاثة بحوث:

أولاً ـ التطبيقات الاجتماعية.

ثانياً ـ اللوازم القانونية والفقهية للرئاسة.

ثالثاً ـ التطبيق الفقهي.

المبحث الأول:

التطبيقات الاجتماعية

١ ـ الكلام (اللغة):

إن أولى حاجات الاجتماع الإنساني هي اللغة التي يمكن من خلالها إيجاد التفهم والتفهيم بين الفرد والآخرين من نوعه، حتى يصل كل واحد إلى كماله الذي يسعى إليه من وراء الاجتماع، وهذه الحاجة هي نقطة البدء لتفسير ظاهرة الكلام عند الإنسان.

لقد كانت أول لغة توجه إليها الإنسان هي لغة الحس في مجال العلاقة مع الآخر، فبواسطة المحسوسات الخارجية تمكن من أن يُفهم ويتفهم الكثير من المعاني، فاستعمل الصوت والبصر والإشارة الحسية باليد أو الالتفات ونحو ذلك حتى يحقق التواصل الاجتماعي مع الآخرين.

وهذه اللغة الحسية تشاهد في الكائنات الحية الأخرى؛ فالدجاجة ومن خلال الأفعال التي تؤديها أمام صغارها لتناول الحب من الأرض تعلمهم كيفية الأكل، كما أن الطفل الذي لم يحسن الكلام بعد يتعلم من والديه الكثير من المعاني بواسطة هذه اللغة.

لقد التفت الإنسان إلى «الصوت» وما له من علاقة بالمعنى المقصود.

فالإحساسات الباطنية من الحب والألم والبغض والعداوة والصداقة والجوع والرغبات الغرائزية الأخرى، تؤثر في الصوت بحيث يكون عاكساً لها وتتمايز الأصوات بتمايز هذه المعاني. كما لاحظ أن هناك اقتراناً وتلازماً بسبب التكرار بين الصوت والمعنى يشبه إلى حد كبير تداعي المعاني في الذهن، فبمجرد سماع الصوت ينتقل الذهن إلى المعنى المعبر عنه، سواء أكان إحساساً باطنياً أو معنى خارجياً. فراح يستخدم الأصوات بنحو مخصوص مستغلاً هذه الملازمات العقلية والطبيعية، وشيئاً فشيئاً ونظراً لازدياد الحاجات الاجتماعية للتعبير، وقصور اللغة الحسية عن تلبيتها، وكذلك الأصوات التي تعتمد على الملازمات السابقة، توصل إلى جعل الحروف والكلمات بأصوات مخصوصة لمعاني محددة، لتشكل بذلك اللغة، وتحل الدلالة اللفظية مكان الدلالتين العقلية والطبعية، ويسري الحسن والقبح وسائر المشاعر والأحاسيس من المعنى إلى اللفظ كما كان سارياً من المعنى إلى الصوت، للعلاقة الوطيدة بينهما.

إن ذلك يتم بواسطة قوة الوهم عند الإنسان، عندما ينزل الاعتبار اللفظ منزلة المعنى، فيتكلم ويسمع ملتفتاً إلى المعنى وغافلاً بالكلية عن اللفظ، وبالتدقيق نجد نوعين من تصرف الوهم:

الأول ـ إنه يتصرف في المعنى المعبر عنه فينسب ما يناسب المعنى، وهو المعنى الصوتي، إلى اللفظ على منوال نسبته إلى المعنى، ويصبح اللفظ حاكياً عن هذا المناسب وقالباً له بطريق الكناية أو الاستعارة.

الثاني ـ إنه يتصرف في اللفظ فيغيره، معتمداً على أصل اختيار الأخف والأسهل، من هيئة إلى أخرى، وقد يشتق لفظاً من لفظ حتى يحقق غرضه. وبذلك يكون الاعتبار قد قام بمهمته بجعل اللفظ عين المعنى. إن عملية الاعتبار هذه تستمر حتى تصل إلى اشتقاق لغة من لغة، فتتعدد بذلك اللغات واللهجات.

ويرى السيد الطباطبائي أن هذا التعدد في اللغات واللهجات يرجع إلى تأثير عوامل ثلاث:

أولاً ـ اختلاف البيئات التي أوجدها الإنسان بالهجرة والانقسامات القومية والعرقية وغيرها.

ثانياً ـ الحاجة إلى وضع ألفاظ جديدة لمواكبة الاحتياجات الاجتماعية المتزايدة مع تطور الحياة.

وثالثاً ـ الاعتماد على قاعدة اختيار الأخف والأسهل، والتي تدفع بالإنسان على الدوام إلى التفتيش عن كيفية تحقيق الغرض بأقل مؤونة وجهد[١].

٢ ـ الملكية:

إن جذور اعتبار الملكية (الملك بكسر الميم بتعبير السيد الطباطبائي، ترجع إلى أصل الاختصاص الذي سبق الحديث عنه في الاعتبارات العامة السابقة على المجتمع، ثم أخذ هذا الاعتبار العام يتطور بتكوُّن المجتمع إلى أن ظهر بصورة الملك.

وهناك فارق بين الاختصاص والملك مستمد من الاعتبارات العملية التي استلزمت كلاً منهما. فالاختصاص عبارة عن الحق في التصرف المحدد في المنافع المتعلقة بالأعيان كنوع امتياز للفرد أو الجماعة دون غيرهم، وإن كانت العين لا زالت في ملك الغير. وهو يحصل بحسب دواعي العلاقات الاجتماعية والمصالح التي تنشأ بين الناس. وأمثلته كثيرة كاختصاص الزوجية والجوار والأبوة والبنوة والقرابة ونحو ذلك. فإنها كلها حالات انتفاع على نحو حصري للبعض

---

(١) راجع أسس الفلسفة والمذهب الواقعي، ج٢، ص ص ٢٨٢ ـ ٢٨٤، وراجع أيضاً رسائل سبعة، رسالة الاعتبار، ص ص ١٤١ ـ ١٤٢.

مع بقاء أعيان الأشياء أو الأشخاص حرة مطلقة، وقد سرى ذلك أيضاً إلى العلاقات الاقتصادية والمالية بين الناس.

ولا شك أن كل اختصاص يتحدد في مورده بقيود خاصة تناسب الحاجة والاعتبار، وتستتبعه أحكام للطرفين، وقد اصطلح على تسميته بـ «الحق». وأما الملك فهو اعتبار يمنح المالك حق جميع التصرفات والمنافع في العين بشكل مطلق، فهو اختصاص ولكن بالعين نفسها، لا بخصوص منافعها فقط. وقد استتبع الملك اعتبارات أخرى من قبيل المعاوضات والنقد وغيرها[١]. إن هذا الاعتبار وغيره هو وليد الذهن ولا مطابق له في الخارج[٢]. وتجدر الإشارة إلى أن اعتبار الملكية على أنها من مقولة الجدة أو الإضافة في اصطلاح الفلاسفة لا سيما الفلسفة المشائية اليونانية والإسلامية، فهو أمر نظري بحت لم تلتفت إليه الفطرة أبداً[٣].

إن تحقق الملك يتنوع بتنوع الأسباب والموضوعات وهو ما يؤدي إلى ظهور ألوان مختلفة من الملكية قد يتفق على بعضها ويختلف على بعضها الآخر، وبالتالي فإن الاعتبارات التفصيلية تختلف وتتفاوت في المجتمعات. فقد يكون سبب الملك هو الوراثة أو البيع أو الغصب بقوة النفوذ والسلطة ونحو ذلك، وقد يكون المالك هو الإنسان البالغ أو الصغير أو العاقل أو السفيه أو جماعة أو جهة اعتبارية كما في الوقف أو الدولة وغيرها.. لكن من الواضح رغم ذلك أن أصل الملك لا بد من اعتباره، لأنه ضرورة اجتماعية تحكم بها الفطرة، ولم تتمكن الأنظمة الاشتراكية الرافضة للملكية الفردية أن تتجاوزها فنقلتها من الفرد إلى المجتمع أو الدولة، ومع ذلك سجلت فشلاً في تجاوز

---

(١) انظر المصدر السابق، ج٢، ص ٢٧٩.
(٢) انظر الميزان في تفسير القرآن، ج٢، ص ٥٣.
(٣) انظر رسائل سبعة، رسالة الاعتبار، ص ١٤٥.

الملكية الفردية أيضاً[١].

٣ ـ الإرشاديات إلى المصالح الاجتماعية:

إن هناك مجموعة من الاعتبارات الاجتماعية الناشئة عن حاجات ترجع إلى العلاقة المتكافئة بين أفراد المجتمع، وتتعلق بالمبادلات الاقتصادية والارتباطات والحقوق الاجتماعية التي لا يسودها منطق الرئاسة والمرؤوسية.

وتفتقد هذه الاعتبارات إلى صفة الإلزام، نظراً للتكافؤ الموجود بين الأطراف، وإنما تتصف الأفعال التي تتعلق بها هذه الاعتبارات بالحسن والقبح. وحيث إن لهذه الأفعال آثاراً ذاتية تترتب عليها، فهي تمثل الجزاء الذي يتوقع من الفعل نفسه لا غير، سواء أكان خيراً (الثواب) أو شراً (العقاب)، بقطع النظر عن مخالفة الأمر لو وجد.

إن مشابهة أثر الفعل بوجهيه المشار إليهما للثواب والعقاب، يفسح المجال لسريان الاعتباريات الملازمة للرئاسة والمرؤوسية في هذا الباب أيضاً كالأمر والنهي، لكن مع فارق هام، نظراً لفقدان الاعتبار هنا لعنصر الإلزام بسبب تكافؤ الأطراف، وهو أن الأمر هنا، وكذلك النهي، إرشادي إلى المصلحة والفائدة في الفعل أو الترك، في حين أن الأمر والنهي في غيره هو «مولوي»، بمعنى وجود مولى هو رئيس وآخر مرؤوس تتعين عليه الطاعة ويترتب عليه الجزاء من الثواب والعقاب، بقطع النظر عن أثر الفعل نفسه.

ويضاف إلى الجزاء المترتب على الفعل نفسه أمر آخر نظراً إلى اتصاف الفعل في نفسه بالحسن والقبح، وذلك فيما إذا كان هناك عنوان عام يعتني به جميع أفراد المجتمع، فإن كل واحد منهم يكون بمنزلة الرئيس الذي له أن

---

(١) راجع الميزان في تفسير القرآن، ج٢، ص ٥٤.

يعاقب ويذم، فيوجه إليه الذم استناداً إلى قبح الفعل.

إن هذه الاعتبارات لها شواهد كثيرة في الحياة اليومية من قبيل إرشادات الطبيب لمريضه، أو القيام بسفر في وقت غير مناسب يلحق ضرراً بالمسافر أو بمن يتعلق به، أو قبول عمل معين يؤمن دخلاً أو يفسح المجال أمام مشروع عمل مستقبلي ونحو ذلك كثير من الأعمال التي يكون الإرشاد فيها نحو فائدة أو سعادة ترجع على الإنسان نفسه(١).

٤ ـ المعاوضات:

من الواضح أن حاجات الإنسان والتي هي كمالات لوجوده تتجاوز ما في يده إلى ما في يد الغير، ويشعر بأن له أكثر من حاجة في المواد المملوكة للغير، وهو ما دفعه إلى اختراع معنى جديد أدخله في جملة اعتباراته الاجتماعية وهو «المبادلة»، فيدفع مادة بيده ليحصل على مادة غيرها بيد الآخر. إذ إن ما يتمكن الإنسان من صناعته وعمله محدود لا يتناسب مع تنوع حاجاته فيعمل ما يمكنه لسد حاجته، ثم يعمد إلى مبادلة الباقي بما يحتاجه مما عمله الآخرون.

إلا أن هناك مشكلة مادية سيواجهها وهي عدم التناسب بين الأموال موضوع التبادل، سواء من حيث النوع أو الكمية أو كثرة الوجود أو ندرته، أو الرغبة ومدى الحاجة وغير ذلك، مما سيولد عقبات في طريق التبادل. وكان الحل في إضافة اعتبار جديد لما يمثل وسيلة سهلة متفق عليها، لتأمين تبادل الحاجات، وهي النقد، وهو ما فتح الباب واسعاً أمام اعتبار جديد أيضاً هو الربح في المعاملة.

---

(١) انظر أسس الفلسفة والمذهب الواقعي، ج٢، ص ٢٩٢، وراجع رسائل سبعة، رسالة الاعتبار، ص ١٤٨.

إن تحديد النقد كان باللجوء إلى المواد العزيزة والنادرة الوجود، والتي تزداد الرغبة فيها لجعلها وسيلة التبادل كالذهب أو الفضة. وتحديد النسبة بين النقد والمتاع تختلف باختلاف الأمتعة نفسها، وما يُرى لها من قيمة وفق اعتبارات عديدة[١].

ولا يقبل السيد الطباطبائي ما ذكره الغزالي من أن لا غرض للناس في نفس الذهب والفضة بمعنى أن لا مطلوبية خاصة لهما. فلو كان الأمر كذلك لما أمكن أن يقدِّرا غيرهما من المواد، رغم أن الغزالي اعترف بندرتهما وبكونهما عزيزين، وهذا لا يتفق إلا مع القول بمطلوبيتهما الذاتية[٢].

وقد تطورت النظرة إلى النقد وتوسع الاعتبار فيها ليشمل مع الوقت الأوراق النقدية والصكوك والأوراق الأخرى لملاحظتهم ما تمثله من قيمة مضمونة في مجال المال.

إن هذه الاعتبارات والتحولات الجارية بشأنها والأحكام اللاحقة لها، يعود الفضل فيها إلى أصلي الاختصاص والملك، لأنها من مستتبعاتهما بلا ريب.

٥ ـ الحرية:

في البداية يعتقد السيد الطباطبائي أن معنى الحرية جلي وواضح في أذهان البشر وهي أمنيتهم منذ قديم التاريخ، إلا أن تداول هذا المصطلح والشعار حديث الولادة منذ قرون معدودة أبان النهضة الأوروبية. إن الإنسان كائن حي ذو شعور وإرادة تبعثه على العمل والفعل، وقد جعل تكويناً مختاراً فلا يملك إلا أن يكون كذلك، أي أنه مضطر للاختيار، لكنه أمام كل حدث يواجهه مطلق

(١) المصدر السابق، ج٢، ص ٢٨٠، وراجع الميزان في تفسير القرآن، ج٢، ص ٤٢٨.
(٢) انظر الميزان في تفسير القرآن، ج٢، ص ٤٣٢.

بحسب هذه الفطرة والطبيعة في أن يفعل أو أن يترك. وهذه هي الحرية التكوينية عند الإنسان التي لا مجال لإبطالها، لأن انتفاءها يعني انتفاء إنسانيته[١].

إن الحرية التكوينية لدى الإنسان تطرح نوعاً آخر من الحرية على صلة وثيقة بحياته الاجتماعية، هي الحرية التشريعية أو الاجتماعية. وحتى تتبين هذه الحرية والاعتبارات الحاكمة فيها، لا بد من التمييز بين موقفين أمام الإنسان:

الموقف الأول تجاه العلل والأسباب التكوينية الكامنة في الطبيعة الإنسانية فلا يملك الإنسان أمامها أية حرية، بل هي «تملكه وتحيط به من جميع الجهات وتقلبه ظهراً لبطن، وهي التي بإنشائها ونفوذ أمرها فعلت بالإنسان ما فعلت فأظهرته على ما هو عليه من البنيان والخواص من غير أن يكون له الخيرة من أمره فيقبل ما يحبه ويرد ما يكرهه، بل كان كما أريد لا كما أراد». إن أعمال الإنسان الإرادية والاجتماعية تخضع في حدود إمكانها لهذه الأسباب والعلل، فليس كل ما يريده الإنسان أو يأباه يتمكن من تحقيقه أو منع وقوعه.

فهذه الأسباب التكوينية تثير فيه الحاجة إلى الغذاء والمواد والماء وسائر حاجاته المادية الأخرى.

غير أنها تؤثر أيضاً في حياته القانونية والتشريعية حينما توجب التشريعات التي تكفل له هذه الحاجات والمصالح التي لا يمكن إهمالها. وهذا ما يفرض عليه الاجتماع الإنساني الذي يطرح حريته على بساط البحث.

والموقف الثاني هو تجاه أفراد نوعه، حيث القاعدة الأساسية التي نطق بها القرآن الكريم ﴿ولا يتخذ بعضنا بعضاً أرباباً من دون الله﴾[٢] فالإنسان حرّ أمام الآخرين فيملك نفسه وأفعاله، حيث الحرية هنا موهبة الطبيعة كما ذكرنا التي

---

(١) انظر المصدر السابق، ج٤، ص ١١٦.

(٢) القرآن الكريم، آل عمران/٦٤.

خلقها الله تعالى.

لكن الحاجة إلى الاجتماع الإنساني تقيد هذه الحرية من ناحيتين لا بد له من اعتبارهما:

الأولى: إن كل حق وامتياز يحصل عليه الإنسان من الآخرين يفرض عليه احترام ما لهم من حقوق أيضاً، وهو الاعتبار الاجتماعي القائل بأن «كل حق يقابله واجب»، أي أن هناك حقوقاً متبادلة فله حرية أن يفعل ما يشاء دون أن يزاحم حرية الآخرين، وهذا ما يؤدي إلى الحد من حريته وحرمانه من بعضها.

الثانية: إن الحياة الاجتماعية تتطلب أنظمة وقوانين عامة تهدف إلى الحفاظ على مصالح المجموع وتدفع بالأوضاع نحو التقدم الاجتماعي. واحترام هذه القوانين يؤدي إلى الحد من حريات الأفراد والجماعات لصالح تلك الغايات، سواء أكان مصدرها الناس أنفسهم أو الله تعالى ورسوله، قال تعالى: ﴿وما كان لمؤمن ولا مؤمنة إذا قضى الله ورسوله أمراً أن يكون لهم الخيرة من أمرهم ومن يعصي الله ورسوله فقد ضلَّ ضلالاً مبيناً﴾[١]. والنتيجة التي تتمخض عما سبق هي أن المصالح التكوينية والتشريعية هي المنشأ لاعتبار الحرية الإنسانية بحدود وقيود لا مفر منها.

إن النقاش الذي يمكن أن يجري في الحرية هو في مشروعية مناشىء التقييد (سبب الحرمان)، لأنها تخضع للنظرة الفكرية المتبناة في المجتمع. فالمعتقدات الوضعية التي لا ترى محلاً للشرائع السماوية والقيم الروحية كما هو حال الأطروحة الدينية، تعزلها عن التأثير في حرية الإنسان، وتقدم عليها اعتبارات وضعية أخرى، وبالتالي فالنتيجة في مفهوم الحرية ومساحتها ستكون

---

(١) القرآن الكريم، الأحزاب/٣٦.

مختلفة بلا شك.

إن الدين يرى مملوكية الإنسان المطلقة لله تعالى فهو لا يملك ابتداءً أية حرية في قباله، بل هذه العبودية هي التي تعطيه الحرية أمام ما سواه من الناس كما في قوله تعالى: ﴿أن لا نعبد إلا الله ولا نشرك به شيئاً ولا يتخذ بعضنا بعضاً أرباباً من دون الله﴾(١).

٦ ـ الرئاسة والمرؤوسية:

الرئاسة هي القيادة والحكومة التي يحتاجها أي مجتمع، إن التحليل الذي يقدمه السيد الطباطبائي في «رسالة الاعتبار» لاعتبار الرئاسة والمرؤوسية ولوازمهما يقوم على أساس متابعة الفطرة التي تطلب اعتبار احتياجاتها عبر إزالة المانع أو إتاحة المجال لقوة تأثيرها، الذي يؤدي إلى اعتبار الرئاسة. ولا شك أن هذا الاعتبار يبدأ على المستوى الفردي ليرقى إلى مراتب أعلى هي العائلة ثم البلدة ثم القطر ثم العالم.

إن اجتماع القوى لو ترك على حاله بحيث تؤدي كل قوة ما عندها للزم اختلال غرض الاجتماع من أصله، فلا بد من وجود المركز الجامع لهذه القوى والذي يحفظ اعتدالها وسلامة وجهة الحركة بما يحقق الغرض وهو الرئيس. فاعتبار الرئيس هو اعتبار لمركز فوق القوى أعني «المرؤوسين» لكي يذعنوا ويخضعوا له بمقتضى الفطرة، ثم يستتبع ذلك جملة من الاعتبارات للتعبير الخارجي عن الإذعان، من قبيل الاحترام والتعظيم والقيام والسجود وسائر العادات التي تتفاوت بحسب الزمان والمكان والأفكار(٢).

---

(١) القرآن الكريم، آل عمران/٦٤، وراجع الميزان في تفسير القرآن، ج١٠، ص ص ٣٧٠ - ٣٧٢.

(٢) انظر رسائل سبعة، رسالة الاعتبار، ص ١٤٥.

إلا أنه في كتابه «أسس الفلسفة» أوضح بلغة أكثر جلاءً كيفية نشأة اعتبار الرئاسة والمرؤوسية على المستوى الاجتماعي.

إن كل فرد يميل بقوة الغريزة إلى ممارسة الاستخدام في حق الأفراد الأضعف منه جسماً وإرادة للانتفاع من وجودهم على منوال انتفاعه بسائر الموجودات، من خلال فرض إرادته عليهم.

إن استيلاء الإرادة هي عبارة عن توسعة صاحب الإرادة الأقوى لوجوده الفعال بتسخيره للأفراد فيكون بمنزلة الروح للبدن.

وبعبارة أدق وأوضح: كنسبة الرأس إلى البدن.

وبتتبع هذا الاعتبار اعتبرت اللوازم الطبيعية لهذه النسبة من الآداب والقوانين التي تبين الانقياد الجماعي والفردي للرئيس.

إن اعتبار الرئاسة والمرؤوسية لما كانت بفعل المجتمع لتحقيق العدالة الاجتماعية، فإن كل اعتبار لصالح الرئيس يعطيه امتيازاً، لا بد وأن يقابله بدرجة ما اعتبار يعطي امتيازاً للمرؤوسين. وهنا تنشأ «علاقة عكسية» من حيث القوة والضعف بين الرئيس والمرؤوسين، فكلما كان موقع الرئاسة أقوى كانت اعتبارات المرؤوسين أضعف والعكس صحيح. كما أن لقدرة المرؤوسين هي الأخرى أثر في الحد أو الإطلاق من قدرة الرئيس. إن اعتبار الرئاسة له لوازم كثيرة أهمها اعتبارات: الأمر والنهي، والطاعة والثواب والعقاب، وهي بمثابة لوازمه القانونية[1].

---

(١) انظر أسس الفلسفة والمذهب الواقعي، ج٢، ص ص ٢٨٥ ـ ٢٨٦.

٧ ـ المعيار الأخلاقي:

المقصد من البحث هنا في هذا العنوان هو النظرية الأخلاقية بالرؤية الفلسفية والعقلية، وهي بالتأكيد تفارق بأصولها وينابيعها النظرية الأخلاقية بالرؤية العرفانية التي لها بحث آخر. ذلك أن العرفان يعتمد على الرياضة الروحية والمجاهدة والعلاقة القلبية، وعلى ضوء ذلك كله تتحدد القيم الأخلاقية وما هو ممدوح وما هو مذموم، ومن غير الواضح حضور الإدراك الاعتباري في هذا الميدان الذي يكون فيه الجمال والقبح والنعيم والجحيم هو عين اليقين.

أما في الميدان الفلسفي فإن النظرية الأخلاقية تقوم على أساس إدراك العقل الانساني لمفردات الحسن والقبح؛ فالعدل حسن والظلم قبيح، والكرم والجود حسن والبخل قبيح وهكذا... ومعنى الحسن فيها أنه ينبغي فعلها، ومعنى القبح أنه ينبغي أن لا تفعل. فالمنظور في هذه المفردات هو مقام العمل عند الانسان وحركته في الأشياء والأفعال.

ولأن العقل يدرك هذا الحسن والقبح في مقام الحركة والعمل سمي بـ(العقل العملي) لتمييز هذا النوع من الادراك ومتعلقاته من النوع الآخر الذي ينظر فيه الى نفس الادراك والمعرفة أي (ما ينبغي أن يعلم)، ويسمى بـ(العقل النظري).

إن هذا الادراك غايته عند العلامة الطباطبائي «إقتناء الكمال وحيازة مزايا الحياة»[1] فكلما حصل الانسان على المحاسن وتنزَّه عن القبائح، ترقى في سلم الكمال أكثر، وتمكن من تملك أسباب القوة والقدرة والإحساس بالعناصر الحية في هذا الوجود وخصائصها وأدوارها والاستفادة منها. ولذا، لا قيمة لهذه الإدراكات إلّا العمل.

---

(١) الميزان في تفسير القرآن، ج٢، ص١١٥.

إن هذا كله يتم من خلال توسيط هذه المدركات (الحسنة والقبيحة) بين الأفعال الإرادية للانسان وتلك الكمالات والمزايا، وذلك بواسطة الاعتبار، أي إعتبار نسبة الوجوب أو الحرمة بينه وبين الصورة العملية الإحساسية، إن منشأ هذا الادراك هو باطن الانسان وعالمه الشعوري، فالاحساس الداخلي بالحب والميل والبغض والنفور هو مصدر هذا الإدراك والمولد له، وهو يكشف بنظر العلامة الطباطبائي عن إلمام فطري لدى الانسان يقوده نحو الخير والشر والحسن والقبيح، يندرج في سياق الهداية العامة من الله تعالى كما جاء في القرآن الكريم: ﴿**ونفسٍ وما سوَّاها فألهمها فجورها تقواها**﴾[1].

إذن، المعيار الأخلاقي بهذا المعنى يؤول الى معيار فطري ثابت ومطلق بطبيعته، ويرفض النسبية التي نادت بها النظريات الأخلاقية الحديثة في الغرب[2].

وأما إعتبارية الأخلاق فإنما هي لجهة إعتبارية الإدراك فيها، حيث يتعلق بالنسبة الوجوبية أو التحريمية أو الأمر والنهي.. والتي هي من الاعتبارات العامة الثابتة كما تقدم[3].

إن هذا الثبات في الأخلاق وآدابها من حيث الحسن والقبح والذي يفترض به أن ينتج ثباتاً في القيم، لا يبطله الاختلاف الذي نلحظه حولها بين المجتمعات، فيظهر ما هو حسن في مجتمع أو قبيح ليس كذلك في مجتمع آخر، لأن الاختلاف مرده إلى الاختلاف في تشخيص المصاديق بتأثير عوامل متعددة.

---

(١) القرآن الكريم، الشمس/٨.

(٢) الميزان في تفسير القرآن، ج٢، ص١١٥.

(٣) المصدر السابق.

فالمعيار الأخلاقي يحاكي أغراض وغايات المجتمع بحسب خصوصياته الاجتماعية والثقافية والطبيعية، وهو ما يترك تأثيره على الباطن والشعور لينقلها من حالٍ إلى حال، محاولاً تبديل الصورة الشعورية ليتبدل معها عنوان الحسن والقبح، وبالتالي نوع الادراك.

لكن الحسن والقبح يبقى المعيار الأخلاقي على كل حال ويكتسب صوابيته في مدى موافقته للإلهامات الفطرية التي تعطي معنى الثبات[١].

يبقى أن يشار إلى أن شرط حصول هذه الأخلاق بما هي ملكات نفسانية راسخة هو العمل المتكرر والتدرب والتمرن عليها، وذلك بتكرر النسبة الاعتبارية في إنطباقها على العمل الإرادي[٢].

(١) المصدر السابق، ج٦، ص٢٥٧.

(٢) المصدر السابق، ص٢٥٨.

المبحث الثاني:

اللوازم القانونية والفقهية للرئاسة

١ ـ الأمر والنهي:

هما في الحقيقة التقنين الذي لا بد من أن يستتبع اعتبار أية قيادة في المجتمع، وهذا بنظر السيد الطباطبائي مما تضطر الفطرة إليه[١]. إن الأمر أو طلب الشيء على نحو الإلزام هو «ربط الإرادة والرغبة بفعل الشخص الآخر». لكنه ربط اعتباري، أي على نحو الاعتبار والتنزيل، وليس بربط حقيقي لسبب واضح هو أن إرادة المريد تتعلق بفعل نفسه، كما أن الآخر لا يمكن أن يكون فعله متعلقاً إلا لإرادته هو.

إذن، إن الآمر ينزل الآخر منزلة عضو من أعضائه الفعالة وجزءاً من وجوده، والنسبة بين المأمور والفعل هي الوجوب واللابدية أو الضرورة، تماماً كما أن النسبة التي بين العضو الفعال للمريد والفعل هي نسبة الضرورة التكوينية، ويحصل حينئذ الأمر[٢].

إن هذا التحليل بنفسه يجري في النهي، مع فارق أساسي هو أن إرادة

(١) انظر رسائل سبعة، رسالة الاعتبار، ص ١٤٦.

(٢) انظر أسس الفلسفة والمذهب الواقعي، ج٢، ص ٢٨٧.

المريد لم تتعلق بعدم الفعل من الغير، لأن الإرادة لا تقبل التعلق بالعدم، فمآل معنى النهي هنا إلى سلب الحمل، لا حمل السلب، أي اعتبار عدم تعلق الإرادة بالفعل، لا تعلقها بعدمه.

وأما النسبة التي بين المنهي والفعل المنهي عنه فهي «مثل نسبة وجوب الترك تسمى «الحرمة»، وهي نسبة مأخوذة من ضرورة العدم، كما أن نسبة الوجوب مأخوذة من الضرورة الخارجية.

وأما لو فرض مورد ليس فيه لا نسبة الوجوب ولا نسبة العدم، بحيث تتساوى نسبة الطرفين فالنسبة هي «الإباحة».

وهذه النسب الثلاث أعني: الوجوب والحرمة والإباحة، هي النسب التي بها تجري عملية مطابقة الاعتبار للحقيقة.

وأما «الاستحباب» الذي يعني رجحان الفعل دون أن يصل إلى حد الإلزام، و«الكراهة» التي تعني رجحان الترك كذلك، فنسبتان تستعملان لدى العقلاء ويعتبرونهما في مورد العلم بخروج الفعل عن مرحلة التساوي دون أن يصل إلى حد الضرورة، وقد تعلقت النسبة بالفعل أو الترك.

ولذا، فهما لم تنتزعا من الخارج مباشرة، لأن ما في الخارج ليس سوى نسبة الضرورة: إما الوجود وإما العدم[١].

٢ ـ الطاعة:

أخذت الطاعة من المطاوعة أي: قبول التأثير الخارجي، وفي مقابلها «المعصية» وهي من العصيان وعدم قبول التأثير الخارجي.

فاعتبار الطاعة وكذلك المعصية إنما هو بحسب الانقياد الحقيقي والعصيان

---

(١) انظر المصدر السابق، ج٢، ص ص ٢٨٩ ـ ٢٩٠.

الواقعي، وإنما تكون الطاعة في مورد يعتقد فيه الإنسان بوجود أمر صادر عن حاكم ورئيس، كما هو جارٍ في الاستعمالات العرفية، وتكون نسبة الطاعة حينئذ إلى كل امتثال في مورد معين استناداً إلى أمره الخاص، نسبة الكلي إلى أفراده[١].

إن النسبة بين الطاعة والمأمور هي نسبة الوجوب والضرورة، كما هي النسبة بين المأمور والفعل في «الأمر»، وذلك لأن الفطرة العامة توجبها لحفظ الرئاسة. فكل ما كان لا يتم حفظ اعتبار لازم إلا به فهو لازم. وأما لو فرض المورد الخالي عن الأمر الخاص، فلا عصيان وبالتالي فلا عقوبة، وإنما يترتب الذم واللوم فيما لو كان مخالفة لأمر عام. والدليل على هذه الفرضية هي السيرة العقلائية في المجتمع[٢].

وتأخذ الطاعة أوصافاً متعددة بحسب مقتضياتها وصدور الأمر عنها؛ فإن اقتضتها الغريزة فهي «طاعة غريزية»، وإن اقتضاها الشرع فهي «طاعة شرعية»، وإن اقتضاها القانون فهي «طاعة قانونية»، وإن اقتضتها الفطرة وبالتالي العقل فهي «طاعة عقلية».

إن هذا كله يبيّن عند السيد الطباطبائي «النظام الحقيقي للعلية والمعلولية الذي يتجلى حتى في الأفكار الاعتبارية»[٣].

٣ ـ الثواب والعقاب:

إن اعتبار الجزاء لدى الإنسان ناشيء من شعوره بالفرق بين الوجوب الحقيقي والوجوب الاعتباري وأن الاعتبار أضعف من الحقيقة بمراتب، مما يعني

---

(١) انظر المصدر السابق، ج٢، ص ٢٨٨.
(٢) انظر رسائل سبعة، رسالة الاعتبار، ص ص ١٤٧ ـ ١٤٨.
(٣) راجع أسس الفلسفة والمذهب الواقعي، ج٢، ص ٢٨٩.

احتمال عدم حصول مراده. فألجأه ذلك إلى اعتبار الجزاء الذي يعني الثواب عند الطاعة، والعقاب عند العصيان، والذي يتراوح ما بين المدح أو الذم في أدنى مراتبه، والإجزال في العطاء أو شدة العقاب في مراتبه العالية.

فالغاية إذن هي تأكيد وتثبيت الأمر والنهي في حالتي الموافقة والمخالفة. وبالنظر إلى العلاقة ما بين الجزاء ومنصب أو موقع الآمر والناهي، فإن هناك تناسباً عكسياً بينهما، ويمكننا تخيل ذلك.

فكلما كان موقع الأمر قوياً كان الثواب أضعف والعقاب أشد، وكلما كان ضعيفاً كان الثواب أقوى والعقاب أخف.

لكن لو دققنا النظر، لأسقطنا لزوم الثواب عند الطاعة، فلا يجب على الرئيس إثابة المطيع، لأن الطاعة من لوازم الرئاسة والأمر الصادر عنها، بخلاف العقاب عند المخالفة فإن استحقاقه للمأمور قائم بل ضروري، ويتوقف نفاذه وتحققه على إرادة الرئيس أو الآمر[1].

---

(١) انظر المصدر السابق، ج٢، ص ص ٢٨٧ ـ ٢٨٨، وراجع رسائل سبعة، رسالة الاعتبار، ص ١٤٦.

المبحث الثالث:

التطبيق الفقهي

الثابت والمتغير في الشريعة

إذا كانت الحاجات الإنسانية الحيوية عاملاً أساسياً في نشوء الاعتباريات كما اتضح، فهي بالتالي العامل الأساسي أيضاً في وجود المجتمع، نظراً لسبق حاجة الإنسان إلى الاجتماع بأفراد نوعه على حاجته إلى تلك الاعتباريات. ولا يخلو مجتمع من القوانين والعقود الاجتماعية التي تنظم شؤونه وعلاقات أفراده وشرائحه المختلفة، مهما بلغ هذا المجتمع درجة من التخلف والبدائية. إلا أن هنا مسألة تطرح وهي: كيف يمكن أن نشخص تلك الاحتياجات الإنسانية؟

إن الفكر الغربي يطرح عنوان «الرأي العام» المعبر عن رأي الأكثرية كوسيلة لتشخيص الاحتياجات، وهو ما يؤدي إلى صياغة الاعتباريات الاجتماعية المعبرة عن الاحتياجات على ضوء ذلك.

لكن الرؤية النقدية للسيد الطباطبائي تجد في هذا القول انحرافاً عن الهدف لسبب بسيط وواضح وهو أن رأي الأكثرية لا يكشف عن الواقع دائماً. إن المزاج الشعبي العام يخضع عادة لتأثيرات كثيرة ولا سيما مع وجود وسائل الإعلام المؤثرة التي جمعت بين التقنية الحديثة والدعاية المركزة وأساليب

علم النفس، لتوجيه الرأي العام وجهة محددة تؤمن الأسواق التجارية أو الأهداف الأخرى المطلوبة وهذا يعني إمكانية ظهور احتياجات وهمية لا واقع لها ولا تمثل موضوعاً جدياً للاعتباريات، في حين تغيَّب الحاجات الحقيقية عن وعي ومطالبة الرأي العام، وهو ما يقود إلى التضليل الاجتماعي الذي يصل إلى درجات عالية من الخطورة. وهنا يطرح السيد الطباطبائي رؤيته الإسلامية التي باتت متداولة في الأوساط الفكرية بعنوان «الثابت والمتغير». فكيف يمكن ربط هذه الاعتباريات الناشئة عن الحاجات الاجتماعية المتغيرة بالدين الذي نتمسك بثباته؟ أي كيف يمكن ربط المتغير بالثابت؟

وأساساً كيف يمكن لنا تحديد الاحتياجات الإنسانية المتجددة على ضوء الحلال والحرام، ثم العمل على تلبيتها؟

وبداية، يرجع السيد الطباطبائي إلى الإنسان باعتباره النقطة المحورية لهذه المسألة، لتشخيص طبيعة احتياجاته الفردية والاجتماعية، فهناك نوعان من الحاجات الإنسانية:

النوع الأول هو الحاجات المرتبطة بأساس حياة الإنسان وأصل إنسانيته، وهي حاجات ثابتة باختلاف الزمان والمكان والظروف، وهي على نوعين: روحية، وتتمثل بعلاقته بخالقه وعبوديته له، ومادية هي احتياجه الدائم إلى الغذاء والماء والمسكن والزواج والدفاع عن نفسه ووجوده الاجتماعي. والنوع الثاني من الحاجات هي تلك المتجددة المرتبطة بالجانب الظرفي والمتغير من حياته كطريقة العيش ومستوى المدنية الموجودة والمصالح الخاصة. إن الإسلام قد جعل مجموعة من القوانين الثابتة التي تعنى بأسس الحياة الإنسانية وقيمها الثابتة، وسماها «الدين» و«الشريعة»، وهي فوق الزمان والمكان.

وأما الجانب المتغير، فأحكامه وقوانينه ليست من الدين والشريعة، لكنها

تأخذ صفة الإلزام الديني حين صدورها عن ولي الأمر استناداً إلى قوله تعالى: ﴿يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم﴾[١]. وهي «الأحكام الولائية».

إن الجانب المتغير والمتجدد في حياة الإنسان قد تركها الدين «منطقة فراغ» بمعنى أنه لم يحدد لها أحكاماً خاصة، لا أنه قد تركها فارغة بالمطلق بحيث يستلزم النقص في رؤية الإسلام ومعالجته لحياة الإنسان، بل أوكل إلى ولي الأمر شأن تشخيص مفردات هذه المنطقة، وهي الحاجات الإنسانية المتجددة، ملاحظاً الرأي العام الواقعي، ومشورة المتخصصين، ثم يضع القوانين التي «من شأنها أن تضمن التطور الاقتصادي والفني والتعليمي في المجتمع الإسلامي ليكون هذا المجتمع سباقاً في جميع الميادين التي تدعم وجوده ورفاه أفراده».

إن الشريعة ثابتة بثبات الطبيعة الإنسانية، لكن هذه الأحكام تتغير بتغير الظروف الداخلية والخارجية، وتبقى على حدود الشريعة، لا جزءاً منها، تستند في روحها إليها كاستناد الفروع إلى الأصول. إن الاعتباريات المتغيرة تكون موضوعاً للأحكام الصادرة عن ولي الأمر، تصاغ بفضل الحاجات الواقعية ثم تعطى من الولي صفة الإلزام كسائر الأوامر المولوية لتترتب عليها الطاعة والثواب والعقاب[٢].

---

(١) القرآن الكريم، النساء/٦٣.

(٢) محمد حسين الطباطبائي، الإسلام ومتطلبات التغيير الاجتماعي، بيروت، دار الغدير ١٩٨٠، ص ص ٣٢ ـ ٤٦.

الخاتمة

لقد أبدع السيد الطباطبائي في بحثه لهذا النوع من الإدراكات والتي لم يُعتن بها سابقاً رغم ما لها من الأهمية العملية.

صحيح أن مصطلح الاعتبار كان كثير التداول في أبحاث من سبقه، لكنه لم يعط هذا التحديد في مجال الإدراك أو تُخصص به جملة من المعارف الاجتماعية العملية التي أشرنا خلال البحث إلى أصولها. لقد استطاع السيد الطباطبائي أن يفسر بواسطة هذه الاعتباريات الكثير من الظواهر الاجتماعية الهامة وأن يبين مناشئها والتغييرات الطارئة عليها؛ فشرح كيفية نشوء الاعتبار، بسبب الحاجة الإنسانية إليه وما تلحقه من لوازم، وميَّز بين نوعين من الاعتباريات: تلك الاعتباريات العامة السابقة على تكوّن المجتمع الإنساني والتي تمتاز بالثبات في أصولها والمرونة في مصاديقها، وتلك التي تلحق المجتمع الإنساني وتلازمه، وتتميز بالتغير والتطور تبعاً للتقدم الاجتماعي والمدني.

ثم أوضح السيد العلامة الطباطبائي كيف يؤثر الاعتبار في الخارج، وتترتب عليه الحقيقة أي الفعل الإنساني، ودور العلم والإرادة في ذلك.

لقد تبين أيضاً من خلال البحث أن الإدراكات الاعتبارية هي نوع إدراك لا تجري فيه القوانين الجارية في الحقائق، والذي تتناوله الفلسفة، فيتعذر إجراء البرهان فيها، وهو أمر هام له قيمته المنهجية التي لا بد من الالتفات إليها، وإن كان العلامة الطباطبائي قد ذكر أن نظام العلية والمعلولية يتجلى أيضاً في الاعتباريات، لكنه يقصد من ذلك أن قانون العلية العام الساري في كل الأشياء، يجد له تمثلاً في الاعتباريات أيضاً من خلال علاقة الاعتبار بالحقيقة السابقة عليه ثم اللاحقة له، لا في إثباته في نفسه، كما قرره في أول «رسالة الاعتبار» حيث اعترف بصعوبة ذلك، ولفت إليه أيضاً الشهيد الأستاذ المطهري في تعليقته على «أسس الفلسفة والمذهب الواقعي» المشار إليها.

إن من المفيد جداً التوسع في تطبيقات النظرية، لأنها هي المادة التي استفاد منها العلامة الطباطبائي نظريته، ودعمها بتحليل لعمليات الذهن في هذا المجال. وبإمكان التطبيق الواسع لها أن يكشف عن جوانب جديدة منها، وشرح وتوضيح الجوانب المعلنة، لأن ما كتبه العلامة لا يزال يعتبر مختصراً، على أهميته، ويحتاج إلى مزيد من البحث والتحقيق.

إن السيد الطباطبائي نفسه قد بحث لأول مرة في الاعتباريات في العام ١٣٤٨هـ. عندما كتب «رسالة الاعتبار» على مقالتين، وكان لا يزال حينها في العراق، وقد بدا البحث مشوباً بالغموض، إن من حيث التقسيم والترتيب، أو من حيث الأفكار من خلال العبارات. لكننا نجد هذا البحث أوضح وأنضج من الحيثيات نفسها في كتابه «أسس الفلسفة والمذهب الواقعي»، وفي أبحاثه في تفسيره «الميزان» اللذين كتبهما فيما بعد.

إني لا أجد فيما بذلت إلا جهداً متواضعاً على طريق إيضاح نظرية الإدراكات الاعتبارية كجزء من نظرية المعرفة عند العلامة السيد الطباطبائي(قده) بتسليط الضوء عليها، من خلال مجموع كتاباته وأبحاثه التي ظفرت بها، وما توفيقي إلا بالله تعالى.

فهرست المصادر

١ ـ القرآن الكريم

٢ ـ نهج البلاغة، ترتيب د. صبحي الصالح، قم، منشورات دار الهجرة ١٤١٢هـ.ق.

٣ ـ الآملي، جوادي، نظرية المعرفة في القرآن، بيروت، دار الصفوة ١٩٩٦م.

٤ ـ ابن سينا، الحسين بن علي، النجاة، طهران، نشر المكتبة المرتضوية، ط. الثانية ١٣٦٤هـ.ش.

٥ ـ الأمين، محسن، أعيان الشيعة، بيروت، ط. ١٣٧٠هـ.

٦ ـ الأوسي، علي، الطباطبائي ومنهجه في تفسيره «الميزان»، طهران، منظمة الإعلام الإسلامي ١٤٠٥هـ.ق.

٧ ـ البعلبكي، منير، موسوعة المورد، بيروت، دار العلم للملايين ١٩٩١م.

٨ ـ البهشتي، محمد حسين، المعرفة بلغة الفطرة، طهران، منظمة الإعلام الإسلامي ١٤٠٤هـ.ق.

٩ ـ بوشنسكي، إ.م، الفلسفة المعاصرة في أوروبا، ترجمة د. عزت قرني، عالم المعرفة العدد ١٦٥.

١٠ ـ بيصار، محمد الفلسفة اليونانية مقدمات ومذاهب، بيروت، دار الكتاب اللبناني ١٩٧٣م.

١١ ـ تاريخ الحضارات العام، بيروت ـ باريس، منشورات عويدات، ط. الثانية ١٩٨٦م.

١٢ ـ ديورانت، ول، قصة الفلسفة، ترجمة د. فتح الله محمد المشعشع، بيروت، ط. السادسة، مكتبة التعارف ١٩٨٨م.

١٣ ـ ري شهري، محمدي، مباني المعرفة، ترجمة د. صلاح الصاوي، إيران، مؤسسة الهدى للنشر والتوزيع ١٩٩١م.

١٤ ـ سبحاني، جعفر، نظرية المعرفة، قم، المركز العالمي للدراسات الإسلامية ١٤١١هـ.ق.

١٥ ـ شبر، عبد الله، تفسير القرآن الكريم، قم، مؤسسة دار الهجرة ١٤١٤هـ.ق.

١٦ ـ شهرزوري، شمس الدين محمد، شرح حكمة الإشراق، تحقيق حسين ضيائي ترتبي، طهران، نشر مؤسسة مطالعات وتحقيقات فرهنگي ١٣٧٢هـ.ش.

١٧ ـ الشيخ حسين، عقيل، محاضرات في فلسفة الغرب، بيروت، كلية الرسول الأكرم (ص) للإلهيات.

١٨ ـ الشيرازي، محمد بن إبراهيم، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، بيروت، دار إحياء التراث العربي ١٩٨١م.

١٩ ـ الشيرازي، محمد بن إبراهيم، مفاتيح الغيب، طهران، نشر مؤسسة مطالعات وتحقيقات فرهنگي ١٩٨٤م.

٢٠ ـ الشيرازي، محمد بن إبراهيم، الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية، بيروت، مؤسسة التاريخ العربي، ط. الثانية ١٩٨١م.

٢١ ـ الصدر، محمد باقر، فلسفتنا، بيروت، دار التعارف ١٤٠٠هـ.ق.

٢٢ ـ الصدر، محمد باقر، الأسس المنطقية للاستقراء، قم، دار الكتاب الإسلامي، ط. ١٤١٠هـ.

٢٣ ـ الطباطبائي، محمد حسين، رسائل سبعة، قم، بنياد علمي وفكري أستاذ علامة سيد محمد حسين الطباطبائي ١٣٦٢هـ.ش.

٢٤ ـ الطباطبائي، محمد حسين، رسالة التشيع في العالم المعاصر، بيروت، مؤسسة أم القرى للتحقيق والنشر ١٤١٨ هـ.ق.

٢٥ ـ الطباطبائي، محمد حسين، الميزان في تفسير القرآن، قم، منشورات جماعة المدرسين في الحوزة العلمية في قم المقدسة.

٢٦ ـ الطباطبائي، محمد حسين، الشيعة، بيروت، مؤسسة أم القرى للتحقيق والنشر ١٤١٨هـ.ق.

٢٧ ـ الطباطبائي، محمد حسين، أسس الفلسفة والمذهب الواقعي، تعريب محمد عبد المنعم الخاقاني وتعليق الشهيد مرتضى المطهري، بيروت، دار التعارف، ط. الثانية ١٩٨٨م.

٢٨ ـ الطباطبائي، محمد حسين، نهاية الحكمة، قم، مؤسسة النشر الإسلامي ١٤٠٤هـ.ق.

٢٩ ـ الطباطبائي، محمد حسين، بداية الحكمة، قم، مؤسسة النشر الإسلامي ١٤٠٥هـ.ق.

٣٠ ـ الطباطبائي، محمد حسين، الإسلام ومتطلبات التغيير الاجتماعي، تعريب محمد علي أذرشب، بيروت، دار الغدير ١٩٨٠م.

٣١ ـ الطهراني، محمد حسين، الشمس الساطعة، تعريب السيد عباس

نور الدين وعبد الرحيم مبارك، بيروت، دار المحجة البيضاء ١٤١٧هـ.ق.

٣٢ ـ الطهراني، محمد حسين، الروح المجرد، تعريب عبد الرحيم مبارك، بيروت، دار المحجة البيضاء ١٤١٥هـ.ق.

٣٣ ـ عون، فيصل بدير، الفلسفة الإسلامية في المشرق، القاهرة دار الثقافة للنشر والتوزيع.

٣٤ ـ كرم، يوسف، تاريخ الفلسفة اليونانية، بيروت، دار القلم.

٣٥ ـ كوربان، هنري، تاريخ الفلسفة الإسلامية، ترجمة نصير مروة وحسن قبيسي، بيروت، عويدات للنشر والطباعة ١٩٩٨م.

٣٦ ـ مجلة الفكر الإسلامي، قم، العدد ٨ سنة ١٤١٥هـ.

٣٧ ـ المطهري، مرتضى، شرح المنظومة، تعريب عبد الجبار الرفاعي، قم، مؤسسة البعثة ١٤١٤هـ.ق.

٣٨ ـ نصر، حسين، ثلاثة حكماء مسلمين، ترجمة د. صلاح الصاوي، بيروت دار النهار، ط. الثانية ١٩٨٦م.

٣٩ ـ هيكل، محمد حسنين، مدافع آية الله، دار الشروق ١٩٨٢، بيروت ـ القاهرة.

٤٠ ـ اليزدي، محمد تقي مصباح، المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، قم، مؤسسة النشر الإسلامي ١٤٠٧هـ.ق.

الفهرست